寻找亚洲

ASIA MOMENT

创造另一种认识世界的方式

孙歌 著



贵州出版集团
贵州人民出版社
一頁 folio

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM

寻找亚洲

ASIA MOMENT

创造另一种认识世界的方式

孙歌 著



贵州出版集团
贵州人民出版社
一頁 folio

目录

写在前面
第一章　亚洲意味着什么
两条思路：亚洲是否存在？
两条思路的接触点
京都学派的亚洲论述
《在亚洲思考》的定位与它所揭示的问题
附录
"亚洲"到底意味着什么——《21世纪经济报道》访谈
ArtReview Asia访谈
亚洲的普遍性想象与中国的政治叙事
第二章　东亚视角的认识论意义
中国社会既定的东亚视角及其问题性
现代历史过程中东亚内部的不均衡状态
冷战历史与东亚的关系
后冷战时期的历史视野与东亚叙事的思想品格
关于后东亚论述的可能性
附录
如何思考东北亚的战后——高句丽问题引发的思考
横向思考的东亚图景——评白乐晴《分断体制·民族文学》与白永瑞《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》
民众视角与民众的连带
第三章　创造新的普遍性
第四章　寻找亚洲原理

讨论亚洲范畴所面临的现实与理论困境
通向亚洲的理论路径
亚洲原理的历史内涵

写在前面

本书记录了我迄今为止“寻找亚洲”的过程。

记得在一个以亚洲为主题的讨论会上，对于我“寻找亚洲”的说法，有位学者俏皮地反问：为什么要寻找亚洲？亚洲丢了么？

亚洲这个地理区域当然没有丢，不过发生在这个地理空间内的历史过程，却饱含着各种“丢失”。近代以来，亚洲经历了一个被殖民被侵略的过程，丢掉的不仅仅是领土主权、物质资源，还有精神与文化传统乃至主体尊严。曾经丢掉的，有些已经重新回归，有些却可能很难找回。

但是，这并不是我试图“寻找”的内容，虽然，这一切“丢失”都是我寻找的起点，是我作为一个亚洲人感受到的历史性屈辱所赋予我的内在动力；虽然，寻找并不是为了回到过去、恢复旧貌，也不是为了确实地占有某种对象——那样的“寻找”，并不具有思想功能。

我试图寻找的，是一个可以成立的论述范畴。亚洲被西方作为他者加以命名的起点、亚洲的多样性与开放性、亚洲在近代以来不得已接受的西方内在于自身的被殖民过程、亚洲无法以自足的逻辑整合为统一体的现实，这一切一直是困扰着人们的理由：一个不能被整合的对象，一个无法把西方置于自己外部的区域，尽管经历了反殖民的民族独立运动，但是它明显的非自足性，以及无法被整合的多样性，如何能够支持自身成为一个独立的论述范畴？

最初让我关注亚洲问题的，是我对日本思想史的阅读。而我最初感到困惑的，也正是这个亚洲无法自足性地整合的问题。在直观意义上，这是我必须跨越的第一道障碍。一个同样直观的事实是，尽管这个范畴明显地并不自足，它却在历史上承担过重要的功能，并且在今天越来越具有现实能量，这是促动我在知识上对它进行探讨的原动

力；但是在进入日本思想史阅读之后，我却逐渐不再执着于这个困惑，因为有一些更吸引我的问题，开始随着阅读的扩展逐渐浮现出来。这也正是本书第一章所讨论的脉络。

想起来这已经是十多年前的事情了，这篇最早题为《亚洲意味着什么》的论文，在发表之后得到了一些意见反馈，我后来又进一步补充和修正；说起来，这是一个老文本，我早就把它放下了。但是，在这个文本写作的过程中，有一个真实的感觉却存留了下来：我在试图汇集日本现代思想史上林林总总的亚洲论述的时候，强烈地感觉到无法用一个笼统的归类方式来表述它们，也无法用简单的二元对立来呈现它们。为了让读者不会产生混乱，也因为我没有更为精致的分析工具，所以，在这篇最初的讨论亚洲的论文里，我试图完成的工作仅仅是对日本亚洲论述的基本类型进行整理。我把日本近代以来的亚洲论述，大致地归纳为作为符号（认同、理念、意识形态）的亚洲观念与作为实体（地域、风土、空间）的亚洲观念两种基本思路，并且特别指出了后者在建立关于亚洲一体性论述时所蕴含的否定态度。在这个整理的过程中，我逐渐发现，除非我甘愿放弃那些最为吸引人的独特性，否则，建立一个严整划一的亚洲论述或者东亚论述就是不可能的。

从和辻哲郎的风土学到梅棹忠夫的文明生态史观，从京都学派的代表人物到当代重建亚洲论述的日本知识群体，延续了一条与作为符号的亚洲观交错而富有张力的思路，这就是亚洲概念的空间性格。所谓空间，并不仅仅是一个与时间相对的抽象概念，它是以实体为基础的；地理学研究证明，任何一个地理空间都是不同的，在地理学里寻找同质性要素，将是一个毫无趣味和鲜少发现的研究方向。有抱负的地理学家，通常是寻找那些富有个性的地理现象进行研究，而不是在研究的初级阶段止步，仅仅满足于寻找所谓普遍规律。

不过，在写作这篇论文的时候，我尚未从这个近年来才开始关注的角度入手，而是跟随着亚洲实体性的思路追问亚洲的一体性。把亚洲作为文明符号的载体，基本上可以绕开亚洲在实体空间层面的多样性和显著的差异性，也可以由于对抗西方霸权的目标而忽略亚洲与欧洲在地域上的连接、融合以及由此而来的相互渗透过程；所以从福泽

谕吉、冈仓天心到竹内好，都可以在理念而非实体的意义上面对“整体性的”亚洲，并把它理解为一个可以独立论述的对象。而在另外一个论述脉络里，以人文地理空间为基础的亚洲论述，则更多地关注到了亚洲“无法整合”的特征，并试图寻找解决方案。今天回过头来再看当年京都学派的论述，虽然处在政治不正确的时代状况中，但是宫崎市定的交通史观、高山岩男的主体与自然关系的论述，都指向了如何摆脱一般化地统合亚洲，追问不同地理空间中历史时间内涵这样一个方向，从而为我们提供了政治历史地理学的基本视野，也提供了把符号化亚洲论述相对化的功能。

时隔多年再来看我第一篇讨论亚洲范畴的论文，我开始注意到了自己在起点上无意识地追问却没有能力深入的问题，当最初把这篇论文命名为《亚洲意味着什么》的时候，已经感受到了这个范畴在认识论上的自相矛盾：在潜意识里，我尚且不能摆脱关于普遍性的一元化理解，因此，并不能够在和辻哲郎的风土学、宫崎市定的交通史观和高山岩男的历史地理学视野中提取更为深入的可能性，通过对亚洲这一多元化实体空间的开放性讨论，建立对于人类历史多元性的知识感觉。

对于普遍性的一元化理解，并不是没有价值的认识论。人类概括事物的基本能力，正是从这里起步的。只是当这种理解方式被绝对化为理解普遍性的唯一模式时，作为认识论，它发生了以偏概全的问题。更何况，通行的普遍性论述模式与近代史上西方的殖民扩张过程有着潜在却又相当直接的一致性，所以，看似抽象的哲学命题，内涵了难以化解的内在历史紧张。而特别值得关注的是，20世纪以来，第三世界国家逐渐从反抗帝国主义殖民霸权的现实抗争发展到主体性地登上国际舞台，在这个过程中，如何建立新的普遍性与如何确立主体性一起成为新的历史课题。在写作上述那篇论文的时候，我面对的问题是日本在20世纪的亚洲论述变迁与传承的历史，但是其深层的问题，却是一个是否以其人之道还治其人之身的两难。日本在20世纪前半期，走了以西方为模本的武力“对抗”之路，彻底失败了。整个20世纪直到今天，从现实结果上看，日本国家仍然把自己绑在西方的战车

上。但是，日本的思想界并不那么简单，姑且不谈日本社会几代人在反省战争责任方面的一贯性努力，即使是那些并未直接对日本代表亚洲的霸权性侵略意识形态进行批判的知识分子，诸如和辻哲郎和京都学派的著述，都包含了比侵略意识形态远为复杂的要素。到了20世纪90年代初期《在亚洲思考》结集出版的阶段，思想史中这些不能被回收到侵略意识形态中去的潜在生产性要素，被新一代学者以非直接的方式转化为新的视野，并产生出新的成果。

当年以冈仓天心和竹内好为代表的亚洲对抗西方霸权的论述，也经历了一个静悄悄的发展过程。在冈仓的亚洲论述里，亚洲的实体性得到了强调，而亚洲的符号性则以实体性为基础；到了竹内好这里，亚洲并不是符号，而是“方法”，这是一个认识论上的飞跃。对于竹内好而言，人类是等质的，所以并不存在整体性和排他性的亚洲，存在的只是主体形成的过程。竹内好所说的“方法”，当然并非方法论，而是主体构成的机能性。竹内好没有强调亚洲的地理空间性，他只是在主体形成过程的意义上，赋予了亚洲以西方所无法完成的功能——去除霸权政治的不平等，把包括西方在内的世界各个地域的思想转变为真正属于人类的思想遗产。或许，竹内好几乎是本能地意识到，建立亚洲的主体性，不仅需要排除把亚洲视为实体的“去殖民”思路的干扰，而且需要建立新的多元普遍性论述。主体形成与新的普遍性意识的建立，是同一个过程，而这个过程需要借助于亚洲的历史才能完成。

无论是强调历史地理学的多样空间意识，还是强调主体性形成的平等价值，“亚洲”都十分自然地成了载体。这也是我追问“亚洲意味着什么”的理由：一个明显并不自足的地理范畴，却承载了如此多重的历史和政治内涵，它是不是必要的、为何是必要的。更何况，无论亚洲这个范畴在日本历史上的政治功能，还是政治地理学本身曾经在欧洲特定历史时期被国家主义利用的经历，都使得它曾经包含了极为负面的历史性内涵，对它的使用总是会引起各种不愉快的联想乃至粗暴的批评。那么，是否需要继续讨论亚洲或者东亚？

在其后的学术思考中，我尝试着换一个角度思考亚洲的意义，因

此有了本书第二章的讨论。在这篇论文里，我试图借助于冷战历史在东北亚形成的基本格局，正面面对一个在国际政治中成为常态却在东亚论述中被视而不见的基本事实，那就是东北亚的“六方会谈”结构。在关于东北亚的讨论中，人们有意无意地忽略了美国对日本和韩国的军事支配与政治操控，似乎把中日韩相加就可以构成相对自足的东亚论述，然而至少对于近代以来的历史而言，这是不准确的。东北亚内在化了欧洲与北美，它的主体性并不能够依靠直观层面的地理感觉来建构；这个事实与多重东亚论述（例如儒学的东亚、现代化的东亚、以战争记忆为纽带的东亚等等）的不同含义并行不悖，暗示了东亚论述的历史动态性格。并没有一个确定不变的东亚，也没有一个封闭自足的东亚，在历史的流转过程中，东亚论述也与承载着它的这个地理空间一样，经历着巨大的变迁。

《东亚视角的认识论意义》是一篇完成度不高的论文。但是，作为在亚洲论述中强调冷战结构的讨论，它却是在我推进关于亚洲原理思考过程中一个必经阶段的产物。细心的读者可能会在这篇论文中读出我的犹豫与纠结：我强调亚洲需要作为一个开放的统一体，打造自己的性格，它将体现为“开放的统合性”，即在自我内部包含他者并转化他者；但是我却无法处理“统合性”这样一个笼统的说法所隐含的问题。当时我的课题意识，仅仅在于针对那种把亚洲视为一个封闭实体加以论述的思考方式提出开放性地思考亚洲范畴的思路，但是对我而言，假如不能有效克服左右着我自身的抽象的普遍性感觉，那么，对于统一的潜在需求将构成亚洲论述无法跨越的障碍。无论在论文中我如何强调多元价值的重要性，在学理意义上，这种强调仍然缺少有力的分析，只是停留在一个笼统的愿望层面而已；而“开放”或者“沟通”乃至“共生”一类概念，如果不配合学理性的深入分析，将流于口号式的说法，对于思想生产而言，很难具有真实的意义。

假以时日，在这篇论文后来收入三联书店版《我们为什么要谈东亚——状况中的政治与历史》一书中时，我已经尝试着向前推进这个问题了。在该书的序言中，我开始讨论普遍性与个别性的关系、理论与经验的关系，并且开始追问理论如何即物的问题。在追问形而下之

理是否可能的时候，我尝试着提出这样的问题意识：个别性开放自身的重要标志，就是它与其他的个别性发生深度关联，并在这种关联中保持自身的个别性。

引导我走向这个思路的，是沟口雄三的中国思想史研究。写作本书第二章前后，也正是我跟一群朋友一起翻译沟口雄三著作集的过程。对我而言，这是一个很好的训练过程，而其中的一个意外收获，是我在不知不觉中找到了理解形而下之理的路径：不依靠抽象出同质性要素来建立普遍之理，而是在充分发挥个别性的同时，在形而下的经验中深度挖掘，发现那些个别性之间不可视的关联。这种不可视的关联，是否意味着普遍性的另外一种形态呢？

也是在这个时期，我读到了陈嘉映关于“平移的普遍性”的论述。他的分析帮助我跨过了一个理论难点，即在理解个别性之间不可视的关联时，不依靠同质性要素，而是仅仅把同质性要素作为出发点，进而追求在不同质的个别性之间建立对于异质性的理解。在这个认识论转换过程里，最困难的程序是克服认为普遍性“高于”特殊性，从而力图在多样性中寻找同质性的潜意识。只有当认识“下降”到同质的普遍性时，换言之，当同质的普遍性只能充当理解差异的媒介的时候，它作为普遍性才能获得意义。当多样的特殊性努力建立它们之间关联的时候，同质的普遍性要素将构成这一建立关联的起点或者连接点，而不是最后到达的终点。毫无疑问，这种努力所指向的目标，正是使得多样性真正得以自我实现的多元化局面。

多年前宫崎市定倡导交通史观的时候，他在经验层面把不同的多样性关联起来。但这种关联却并未摆脱对于多样性之上那个一元化普遍性的知识感觉。虽然他的《亚洲史》不仅论述了亚洲不同文明的个性，而且注意到了这些文明之间的交流所带来的变化和融会，但是他仍然是在欧洲式近代如何在亚洲缓慢进展这样一条单线进化思路上展开了他的交通史观。可以说，这种强大的集体无意识支配了那一代杰出的知识分子，使得他们基本上只能在关于同质普遍性理解的两极上工作：要么在强调了特殊性之间的关联之后把问题导向一元化的历史发展方向，要么则只能强调个殊性之间的差异。尽管如此，在两极上

展开的这些努力仍然积累了对于个殊性本身的关注，为后人进行批判性继承奠定了重要的知识基础。

正是在这个意义上，沟口雄三的中国思想史研究在日本亚洲论述富有争议却积累深厚的知识基础上，推进了思考亚洲的认识论。晚年的沟口提出，他不再使用“近代”一词。但是，这既不意味着他不承认它的功能，更不意味着他设定了“反近代”的立场。他的解释是，由于它被过于随意地使用，导致了所承载内容的宽泛，以至于无法有效地用来解释中国思想史的脉络。结合早年他对李卓吾的深度解读，不难理解，沟口是在把独领风骚的西方现代性（以及后现代等）思路相对化的意义上追问中国历史基体的，他所提倡的“作为方法的中国”，并不是在谈方法论，更不是在建构“中国模式”，而是在贴近中国历史脉动解释中国思想史的同时，建构真正多元的世界史认识论。

明末李卓吾憧憬着的“世间荡平大路，千人共由，万人共履”（《答邓石阳》，《焚书卷一》，5页）的文化理想，曾经转化为他带有乌托邦色彩的政治理念：“夫天下之民，各遂其生，各获其所愿有，不格心归化者，未之有也。”（《道古录卷上·第十五章》，《李贽文集》第七卷，365页）这也正是中国思想史为亚洲原理所贡献的思想资源。李卓吾当年极力强调，物之不齐，乃物之情也，儒家之礼本来是千变万化活泼泼之理，并非一定不可易之物；沟口则在对李卓吾的深度解读过程中，提炼出了“形而下之理”的认识论。这也就意味着，理不能脱离经验事实，亦即不能抽象；只有如此，理才能千变万化，在个别性中体现，却又不能直接等同于个别性。这正是何以不能把任何个别性的模式随便套用于其他个别性的原因所在。理亦即普遍性，并非那种可以直接套用的模式，而是开放个别性、建立个别性之间连接关系的媒介。毋庸置疑，这种媒介的不可视性格，增加了理解的难度，这也是同质的单一普遍性可以通过最为流俗的方式占领知识市场的原因所在。毕竟，直接套用某一模式来思考，不需要离开直观感觉太远，比起借助于媒介建立开放的思考领域这一做法来，一元论普遍性的认识论为人们提供了极大的安全感和易于操作的形式。

具有同质性的普遍性感觉，在日益暴露了它与西方近代以来形成

的世界霸权的共谋关系之后，并没有得到真正的相对化。事实上，在对抗西方霸权的意义上，新的一元论普遍性模式正在形成，这就是取代西方的亚洲论述乃至中国论述。不过值得关注的是，与此同时，随着亚洲不同区域之间的互动，对于新的霸权可能性的警惕和对于真正多元化思考的追求，使得亚洲原理的打造正在提到日程上来。

亚洲论述并不仅仅在对抗西方霸权的意义上是必须的，更重要的是，如果我们只能在当年京都学派的交通、交流层面止步的话，那么，多元化的论述终将服从于潜藏于其间的单一价值判断。对抗各种形态的霸权思想，在政治上依然是现在时的课题，但是对支撑着霸权思想的认识论进行揭示，却不仅仅需要对抗精神，还需要真正的多元化知识感觉。

亚洲原理的建构，需要建立新的价值判断。它的核心在于重新规定普遍性的功能。在经验层面，在个殊性当中，我们力求理解那些不可复制却构成个殊性核心的要素，并以经验的方式确定它们各自的边界；正如地理学家所揭示的那样，人类的好奇心主要不是用来确认已经理解了的要素如何在其他场合再现，而是用来探求那些用已知的方式无法解释的未知。

曾经，亚洲屈辱的历史赋予了我们比发达国家的人们更强烈的好奇心；曾经，对于霸权的警惕强化了我们对于文化相对主义的坚持。这一切并不必然保证我们不会成为西方霸权思想的同谋，因为它可能被一元化的普遍性知识感觉所回收；但是与此同时，亚洲原理也可能在此基础上形成，因为恰恰是这种好奇心和相对主义的态度，孕育着新的价值判断。

本书第四章《寻找亚洲原理》，是在这一思考阶段产生的。“寻找亚洲”这一命题，本是在应广东美术馆之邀策划系列讨论时我希望确定的主题，不料后来成为我个人的思路。感谢广东美术馆提供的平台，我不仅得以与一批优秀的国内外知识分子持续讨论，而且借助于广州特有的地理空间，充实了我对于亚洲开放的交通网路的想象。正是在广州这个曾经在清朝后半叶鸦片战争前唯一对外开放的港口城市，我感受到了地理空间与人文环境的互动功能，它促使我回过头来

开始研读历史政治地理学著作，并坚定了我以亚洲原理之名探寻新的普遍性的决心。

《寻找亚洲原理》是我讨论亚洲原理的首次尝试。从地理空间多样性出发讨论文化多样性在原理上的意义，这是我在早年处理日本思想史中亚洲论述时曾经碰到的问题。让实体性的亚洲与符号、理念性的亚洲发生接触，这是日本思想史中碰撞出的课题意识，不过，由于日本大东亚共荣意识形态臭名昭著，日本战后一代人很难有效处理这个课题。而在认识论意义上，亚洲的非自足性必须面对的论述困境，也只有当实体性的地理空间被引入理念性的论述之后，才能够呈现出来。在日本战后思想史中，体现了这种接触意图的，除了竹内好与梅棹忠夫那次对谈，就只有并未正面处理这个问题的《在亚洲思考》系列论文集了。在地理实体意义上的亚洲和理念意义上的亚洲之间建立有机联系，让前者的非自足性与后者的相对整合性在形而下之理的层面发生契合，需要进行原理层面和价值层面的重新探讨，这远不是直观层面可以完成的工作。

从《亚洲意味着什么》到《寻找亚洲原理》，我迈出的步伐相当有限，即使是这有限的推进，也仍然不能令人满意。在目前我力所能及的讨论里，有一些关键的环节仍然缺少有效的解释。特别是建立新的普遍性理解，需要对于“媒介”的流动性与非实体性进行有效的分析，否则，所谓个殊性的开放就会仅仅成为一句口号。而抽象为同质性的普遍性与作为个殊性开放媒介的普遍性之间，如何建立进一步的联系，换言之，在哪个层面上有效地设想同质性要素的功能，如何设想形而上之理与形而下之理之间的关系，则是一个尚未完成的理论课题。

需要突破的思维惰性，则是推进上述思考的障碍。在当下的学术习惯中，所谓普遍性被理解为直观意义上“放之四海而皆准”的要素，使得学界可以满足于共享一些抽象观念而不去追问其历史内涵。所有的普遍性概念都有它的边界，当我们说某个要素是“普遍”的，其实想要说的不过是它可以被多数人作为价值共享；但对于共享的范围和内容，却似乎并不需要追问。

亚洲原理，却是以对这种“普遍性”的边界进行追问为前提的。追问，并不等于否定。经过追问的新的普遍性，将会找到融会形而上之理和形而下之理的最佳结合点。不言而喻，那将是由历史的时空构成的。

寻找亚洲原理是个艰难的过程，前面还有很多未知的节点。历史时间在地理空间内流动，文化是风土性的。亚洲这个最具多样性的地域，将与包括西欧和北美在内的其他各个区域重建关联，构成对于近代以来被单一化想象所覆盖的人类史的重新阐释。

我相信，亚洲原理，将为这一重新阐释贡献它所特有的认识论。

第一章
亚洲意味着什么

在中国经济迅速崛起的今天，“和平发展”的问题正在被问题化。一度在经济上处于落后地位的中国，在走向繁荣的时刻，是否会给周边、给世界带来威慑？“中国威胁论”曾经一度如同幽灵般困扰着我们，而邻国的知识分子也在指责中国人缺少亚洲意识。近几年，中国出现了不少亚洲论述，亚洲研究也在迅速升温。但是，有一个基本的问题仍然没有得到解决：我们为什么需要讨论亚洲？我们如何讨论亚洲？尽管欧洲一体化引发了很多中国有识之士呼吁东北亚一体化，但一体化的设想在现实面前却有些一厢情愿。亚洲，或者说东亚，并不仅仅是一个地域观念，甚至不能单纯地等同于几个国民国家的总和。在这个地理概念背后，隐藏着的是理念，是思想，是文化，也是政治。更重要的是，无论在历史还是在现实状况当中，东北亚作为一个区块，都面对着复杂的紧张关系。

亚洲问题和现代性问题一样，是一个难以给出明确解释的问题，这部分地由于它是一组由一系列问题组成的、涵盖面极其宽泛的问题群。亚洲不仅是政治概念，也是文化概念；不仅是地理空间位置，也是价值判断尺度；在对亚洲问题的讨论中，引出了有关东西方霸权的问题，它本身却与霸权和反霸权没有必然关联；它也引起了有关民族主义的话题，但是民族主义却不是亚洲问题的逻辑结果。亚洲问题的难以阐释，还因为它是一个很难实体化的问题，就是说，它不能够归结于无可置疑的地理属性，相反，它常常被利用来讨论与地理属性不直接相关甚至相背离的问题。在很长一段历史时期内，亚洲不是自足的地域概念，而是必须以“欧洲”作为对立面的意识形态概念；对它的讨论不仅牵涉西方中心论的问题，更牵涉东方内部的霸权问题。尽管

亚洲问题如此难于清理，但它仍然作为一条潜在的线索贯穿在世界近代思想史中。因而，将亚洲作为一个整体来讨论，在今天仍然是必要的。

由复数的国家和地域组成的亚洲以单数的形式出现在世界学术史中，是一个饶有兴味的事实。正如萨义德（E. W. Said）在他的《东方学》中指出的那样："无论是谁，恐怕都不可能在与东方主义相对的位置上设定一个西方主义的领域。因此，只有东方主义使得地理上的一个'区域'成为学术上的专门领域，这是一个富于启发性的事实。亚细亚主义所包含着的固有的特殊的、恐怕可以说是异常的姿态，在此已经清晰地显现出来了。这是因为，......面对多样社会的、言语的、政治的和历史的现实，像东方主义这样固定的、试图占据总括性地理位置的领域，完全找不到可以类比的例子。"[1]但是萨义德不可能理解问题的另一面，那就是恰恰在讨论亚洲问题的亚洲人中，确实有一个虽不能称之为"西方主义"但是被抽象为一个暧昧的单数存在的"西方"，而且有它存在的理由；尽管在今天，这种单数的西方概念已经不再具有意义，但是至少在东亚近代史中，"西方主义"起到过重要的作用，它作为东方民族自我认识的媒介，激发过重要的问题。[2]萨义德的研究揭示了东方主义的话题所具有的政治与意识形态性质，也揭示了东方主义所掩盖的西方中心论的内涵，这使得我们的讨论可以在一个较高的起点上开始。

事实上，伴随着近年来西方知识界对于殖民主义神话的解构，即使我们不进行专门的研究，也可以把东方主义和亚洲问题中所暗含着的这种西方对东方的"话语权利"作为一个常识加以接受。同时，如果掉转目光看一看东方的历史，可以发现，东方的亚洲问题也负载着同样复杂的意识形态内容，而与萨义德所批判的东方主义不同的是，亚洲的东方主义是针对亚洲的西方主义而发的，它在很大程度上并非以西方世界为对立面，而是以亚洲制造的西方图景为对立面。因此，它不仅包含东方对西方的复权问题，更主要的是揭示东方民族内部的复杂历史关系。正是在此意义上，亚洲问题不能仅仅在东西方相对的前提下进行讨论，它更是一个亚洲地域内部的问题。而对于亚洲问题的

这种东方语境的探讨，反过来又会对萨义德等西方知识分子的问题构成有效的呼应。

第一章所要探讨的是日本思想史中的亚洲主义及其相关问题。如果在中国的语境中寻找同类问题，我们将会被引向孙文的“大亚洲主义”和毛泽东时代的亚非拉理念以及第三世界论述。显而易见，在这些论述里面，亚洲或者东亚并不是绝对的前提。亚洲问题在东亚各国思想史中的定位并不是均衡的。可以说，亚洲问题在那些地处文化大国边缘的所谓“周边国家”才真正具有问题性，而在以中心自居的中央大国，亚洲问题基本上不曾长时间地存在。日本思想史提供了讨论亚洲问题的资源而中国的思想史却不能提供同样的问题意识，不是偶然的，这一基本事实促使笔者用与西方知识分子不同的角度来思考亚洲这个为东西方知识分子共有的问题；而在思考过程中，我开始意识到，对于亚洲问题的思考把我们导向了进入自己历史的复杂过程。最终，对于亚洲问题的思考不是把我们引导到“亚洲是什么”的问题上去，而是促使我们思考“对亚洲的讨论究竟引出了什么问题”。换言之，“亚洲”仅仅是一个媒介，它将我们有效地引导向我们的历史。正是在这一意义上，不停地追问“亚洲意味着什么”或许是最重要的。

两条思路：亚洲是否存在？

亚洲问题的棘手之处在于，它不是一个具有确定内涵因而可以历史地演变的思想课题，它在不同时期的不同内容之间没有必然性的内在关联，所以如果使用因果方式把问题的结果追究到它的起点上去，我们所获甚少；而同时，亚洲问题又的确具有某种方向的连续性，如果完全无视它的历史脉络，我们同样不能认识它的存在样态。在日本思想史的脉络里，一提到亚洲问题，立刻会浮现出一个“定论”：明治维新以后，日本知识分子是依照两个方向思考亚洲问题的。一个是以福泽谕吉为代表的所谓“脱亚入欧”论，另一个是以冈仓天心为代表

的“亚洲一体论”。前者主张摆脱亚洲的“恶友”以迅速进入欧美列强的行列，后者则认为亚洲为世界提供了欧洲文明所无法提供的“爱”和“美”的文明，在这一意义上，它具有欧洲文明无法企及的价值。

福泽谕吉的《脱亚论》发表于1885年，它有自己的上下文；冈仓天心发表于1903年、用英语写作的《东洋的理想》也有自己的背景，其实这两种思考在各自的语境里并不是相互针对的。但是，当后世的日本知识分子建构日本思想史的时候，福泽谕吉与冈仓天心却变成了相互对立的两种文明论的代言人，这完全是出自后人的需要。这个需要，就是日本现代史中的所谓如何对待西方文明的立场设定问题。

在19世纪末和20世纪初，明治日本面临着一个表面单纯但内里复杂的问题，即它试图以直接呼应西方乃至世界文明的方式摆脱几千年来它在东亚所处的臣服于中国而竞争于朝鲜的位置，重新排列东亚的国际关系秩序。但是同时，它也必须面临西方占据优势的人种对抗局面，作为有色人种，日本人不可能真正进入欧美的国际联盟，它不能不以亚洲的面孔进入世界舞台。早在日本开国之前，被视为日本近代准备期的封建幕府时代，日本人就开始了对于中国文化宗主国地位的反叛，而当明治维新之前日本不得不面向西方敞开大门的时候，如何处理东亚三国间的关系就无法仅仅在东亚的圈域内考虑了，它必须被纳入世界范围内（准确地说，是欧美和东亚的国际政治结构之间）去加以重新思考。于是，在思想史领域里出现了福泽谕吉的《文明论之概略》，出现了以进化论为基础的历史认识方式。在这种认识论的基础上，弱肉强食得到了正当化，而西方文明则被视为进化史观逻辑上的成果。另一方面，对于这种进化史观的怀疑也在逐步增长，对于西方物质文明的批判和在东方传统中寻找超越优胜劣汰逻辑的原理成为另一部分知识分子为之献身的工作，他们的文化立场更具有美学性质；但是在如何对待西方文明这一点上，尽管着眼点和思路完全不同，其实在明治时代，这种表面上的对立却源于同样的危机意识，那就是没有“亚洲”这样一个与欧美相对应的空间，没有东亚三国乃至更多有色人种的联盟，就没有可能真正战胜步步进逼的西方列强。而福泽谕吉

和冈仓天心被建构为两种文明观念的代言人，那是二战之后、经历了日本亚细亚主义恶性膨胀为“大东亚共荣圈”之后的历史反思意识造成的，福泽谕吉和冈仓天心被视为日本亚细亚主义内在骨架的两个支撑点，是因为战后日本面对着如何清理对西方文明的认同和批判这两部分遗产的问题。

在发表《脱亚论》之前，福泽谕吉其实主张的是“东洋连带论”。但是，他的“东洋连带论”具有二重性结构，即强调东洋各国首先要进行国内改革旧体制的革命，推翻守旧派的权力，然后才可能摆脱西洋列强的压力。换言之，福泽谕吉的“连带”观不以国界为前提，而以“文明”为前提，他不认为只要是有色人种就可能联合起来抵制列强。所以，主张连带的福泽谕吉，也同样主张对邻国的革新派给予实际支持，加入他们推翻本国保守派政府的政变，输出“文明”。

在福泽谕吉的时期，所谓“大亚细亚主义”不是一个理论命题，而是一个实践的口号。它的载体是被笼统地称为“志士”或“浪人”的活动家在东亚邻国的颠覆性活动。朝鲜1884年发生的甲申事变就与日本的志士密不可分，而中国的辛亥革命更隐藏了介入极深的日本人的名字。[3]在这种情况下，上个世纪之交日本的亚细亚主义包含了连带感和扩张欲的悖论关系，也包含了真实的危机意识和对于欧美列强的现实对抗心情。在这样一个脉络之上，可以列出这样一些与亚细亚主义相关的政治家、活动家和知识分子：近卫笃麿（贵族院议长，东亚同文会首任会长），他以人种区分为前提强烈主张介入中国的事务以使它免遭被白种人殖民的厄运；樽井藤吉（不得志的民间政治活动家），他在1893年出版《大东合邦论》，提出日本与朝鲜合并以抗御欧洲列强的主张。宫崎滔天（终生支援中国革命的活动家），他在《三十三年之梦》中倾吐着对中国革命的抱负和感情；北一辉（具有极端国家主义思想并对昭和青年将校具有极大影响力的活动家），他作为一个国家主义者而思考着大亚细亚主义。

事实上，福泽谕吉完全可以列入这一串名单之内，因为他的脱亚论是以东洋一体论为基础的。

《脱亚论》发表之时，包含了福泽谕吉对于时政的感情性介入。

已经有很多学者指出，福泽谕吉的《脱亚论》带有非常强烈的具体针对性，它体现着福泽谕吉对特定事情的特定反应方式，不能看作他思考中的原理性成分。4

但是，在福泽谕吉这篇短文之中，其实非常强烈地表现着他思考中的原理性成分，这就是福泽谕吉在思考文明问题时的相对主义原则。

《脱亚论》是一篇短文，通篇充满了福泽谕吉特有的紧迫感。开篇说道："世界交通，日益便捷，西洋文明之风东渐，所到之处，无不风靡于一草一木。"5但是，在福泽谕吉眼里，这东渐之西洋文明并不仅仅是个安琪儿，它的魅力之中亦埋伏着杀机："文明又如麻疹之流行，……我辈断乎不具（治愈）其术。有害无益之流行病尚且不可阻挡其势，何况利害相伴且常以利为主之文明乎！"6把文明比喻为麻疹，且认为智者的选择当为"助其蔓延"，使人民"早浴其风气"，体现了福泽谕吉对于同时代世界大势的判断：他认为西方文明对于全球的征服是不可避免的趋势，东方民族不具有抵抗的能力，正如东京人不能够抵抗从长崎传来的麻疹一样。既然文明利大于弊，那么，唯一的选择只能是接受它。当然，福泽谕吉的"文明论"自有其详细的内涵，《脱亚论》只不过暗示了他理解近代文明的视角；但是这麻疹的比喻却使福泽谕吉得以与他的后代中那些缺少内在紧张感的西方文明崇拜者相区别，这是我们必须注意的历史解读前提。

在表明了对于西方文明的基本判断之后，福泽谕吉表明了他对东亚近邻的失望，他大声疾呼与东方的邻国绝交，理由在于他认定了这些邻国必定亡国；而福泽谕吉最害怕的，是日本被西方视为与必定亡国的邻国同样的"野蛮"之地。《脱亚论》传达的首先是他的民族生存危机感，其次才是他对于亚洲邻国的失望和由此而来的视亚洲为野蛮的价值观。对于这篇"绝交书"可以有不同的解读方式，但一个基本事实是不能否定的，那就是福泽谕吉这位日本近代最杰出的思想家，完全是在"优胜劣汰"方向上思考亚洲价值的，为此福泽不惜无视日本的地理位置，打算把日本在理念上挪出亚洲，这表明他早在19世纪后期就已经开始考虑亚洲这一地域概念的相对性问题了。在将地域概念相

对化的同时，福泽谕吉显然也要使文明的概念相对化，尽管他强调的是"入欧"，但是他明显不打算把文明视为欧洲人的专利，因为他认为日本同样可以加入欧洲的文明行列。

稍知日本近世思想史的人都了解，日本江户时代的儒学家中存在着一种"华夷秩序观"。这本来是中国古代在地理概念之外辅以文化判断的思维方式，如认为善行可以使"狄"上升为"狄人"，体现了把华与夷狄的区分机能化的思维方式；但是由于中国历史上疆土的不断扩展，"化外之民"被同化的过程也可以被视为中国的"内部事务"（尽管中国历史上"华"与"夷狄"的交互融合过程绝非"同化"一词可以概括），这种思维方式甚至一直持续到清朝处理西方不平等要求的时代，连割让香港岛都被视为"华"对"夷"的怀柔策略；所以，在中国历史上，由于国土疆界的这种弹性感觉，华夷的范畴基本上是一个实体性的政治地理范畴，"华"的中心位置是不可取代的。而在日本，华和夷被作为两种判断政治文化的标准，它被视之为"仁""德""道"之有无的标志，而不再仅仅是地理上的中央与边境的关系。例如著名的儒者荻生徂徕，就在他的《谖园十笔》中谈道：如果夷进而为夏，就该视其为华；如果夏退而为夷，就该视其为夷。要点在于是否遵循先王礼教。太宰春台也在《经济录》中谈道，如果具备礼仪，四夷之人也与中华人无异；反之，中华之人也可因为失去了礼仪而等同于夷狄。[7]所以在日本人的心目中，"华"与"夷"的位置可以互换，不能互换的仅仅是它作为王道礼教的等级秩序。自从中国明清之际改朝换代伊始，日本上层社会便逐渐形成了所谓"华夷变态"看法。所谓"华夷变态"，是指日本人否定清朝代表"华"的正统性，它的逻辑结果便是日本取而代之，以"华"自居。这暗含着日本人对于中国有史以来从未动摇过的恩师地位的一次意识形态反动，但是，我们不能忽视一个同等重要的事实，那就是近世日本人的这种意识形态的反动，采取的是把符号和它所指称的实体相分离的方法，"中华"可以成为一个指称任意实体的符号，不必顾忌它与中国的地界有无关系。这就奠定了一个对于中国人来说十分陌生的思维前提，那就是所谓"文化认同"与文化所由产生的地域之间，可以存在相对独立的关系。幕府末期的日本人以华夷秩序观面

对世界的时候，便产生了另一个相关的口号：尊王攘夷，这是针对西方要求日本开国所作出的反应；但是，这个口号也同样具有符号化的性质，稍后的史实证明，攘夷口号喊得最响的两个藩，正是其后最为有力的开国派。[8]事实上，当明治维新造就了日本全面向世界开放的基础之后，近代日本人一直是沿用这一思维方式来面对世界文明的。在明治时代，日本人坦然地将西方文明视之为“中华”[9]，认为更正统的中华不是自己，而是比自己更先进的西方，这就把“华夷变态”又推进了一步，使它世界化了。

福泽谕吉无疑在相反的方向上沿用了这一思维方式。所谓“脱亚入欧”，实际上就是把日本这一亚洲国家从它所在的地域位置上抽离出来，符号化为可以移动的文明载体，使它与欧亚大陆另一端的近代强国发生一体性关联；在这种情况下，日本的地理位置变得无关紧要，重要的是在“世界”这一新的格局中，日本人重新排列了他们在历史上以“中华”和“大和”的关系为轴心的时代所试图排列的那种“华夷变态”的秩序。

“脱亚入欧”与西方世界“中华化”的同时并行，体现的是19世纪80年代日本知识界和上层社会的文化危机感与民族危机感。它与同时代中国同类危机感的指向性是非常不同的。中国的所有危机感都集中地指向了文化的内部调整，而日本的危机感却驱使它向外寻找可以摆脱危机的、新的世界关系。当福泽谕吉把日本变成一个可以相对脱离它的地理位置的符号时，他必须给它一个新的位置，他比任何人都清楚，这个位置并不在欧洲。所以，福泽谕吉的处境比江户时代的“华夷变态”论者更为险恶，因为后者至少仅仅试图把日本的地位与中华对调，并且符号化的重点在于中华，还不至于把日本弄得无家可归。而福泽谕吉把日本符号化并且试图使它与亚洲决裂的时候，问题就变得不那么一厢情愿了：你想入欧，欧洲要你么？你想脱亚，亚洲同意么？

在19世纪80年代，福泽谕吉尚且无法顾及这个困境，逼到眼前的问题，是两次鸦片战争已经拉开欧洲列强侵略中国的帷幕，日本也面临着生死存亡的潜在危险，而同时也看到了对中国伸手的机会。这是

一个道地的实体性问题，没有任何符号化余地。福泽谕吉相对主义认识论的两难之境不会成为今人议论的首要话题，就是因为它不能从它所处的特定情境中抽离出来，而当福泽谕吉的《脱亚论》与那个时代的危机意识结合的时候，尤其是当中日甲午战争以及日俄战争给日本带来了强国幻觉的时候，日本的“无家可归”很难成为问题，是可想而知的。

但是，福泽谕吉却留下了一个“后患”，那就是其后在日本思想史上反复出现的“脱亚”与“兴亚”更替的思潮。日本是不是亚洲国家，直到今日仍然时时成为问题，福泽谕吉这种把日本符号化的做法要负部分责任。后人之所以必须去寻找能够与福泽谕吉文明观相抗衡的文明观以使日本得以在亚洲立足，原因也在于由福泽所强化的这个符号化模式，只能以另一种符号化的模式取而代之。

比福泽谕吉晚二十年左右，冈仓天心发表了他的《东洋的理想》，这是一个在文明观上强调亚洲一体性的文本，但是其上下文与福泽谕吉的《脱亚论》完全不同，它所针对的问题不是日本如何在弱肉强食的现代世界中生存，而是日本如何为现代世界提供新的文明价值观。冈仓天心对于东西方文明的思考，始终是在“精神活动”的领域中进行的；他对于亚洲一体论的阐述，建立在他对于西方文明的保留性态度之上，这是因为他与福泽谕吉不同，对世界大势取的是“不以成败论英雄”的立场。当冈仓天心在伦敦出版这部著作时，他面对的是大半个世纪之后萨义德所面对的问题，那就是西方人对东方的了解完全是建立在自我中心和想当然的基点上，因而东方文明没有作为独立价值体系，而是作为西方文明的投影被纳入世界格局。冈仓天心在他的另一篇文章中谈道：“如果东洋须攻克对于西洋的未知，则西洋不是须放弃对于东洋的既知吗？西洋人一方面拥有着庞大的知识网络，而另一方面又至今还抱着何等众多的偏见！”[10]在这个意义上，冈仓天心对于亚洲一体的论述，以完全不同的方式体现了与福泽谕吉脱亚论一致的内在张力——它们都是试图回应西方近代入侵的产物。

《东洋的理想》有一个著名的开头，冈仓天心论述的基本视角就隐藏在开篇这段浪漫的陈述里：“亚细亚是一体。喜马拉雅山脉只不

过是为了强调，而把两个强大的文明分割开来；它们是拥有着孔子的共同体社会主义的中国文明和拥有着韦陀式个人主义的印度文明。但是，就连这披着冰雪的壁障，也从未有过哪一个瞬间能够切断那寻求着终极普遍之物的爱的扩展，而恰恰是这爱，是亚细亚所有民族的共通性思想遗产，使得他们得以造就世界上的所有大宗教，而且，特别要加以注意的是，这也是把他们从不顾人生目的而一味偏好寻找其手段的地中海与波罗的海沿岸的诸民族中区分出来的标志。”[11]由于亚洲的所有民族具有西欧文明所欠缺的对于终极普遍性的爱的追求，所以亚洲文明远远胜过沉湎于技术手段的西欧文明。冈仓天心不忘记在对亚洲文明的阐述中强调日本的特殊作用，这就是它作为亚洲文明博物馆的功能；比起福泽谕吉的“日本情结”来，冈仓天心的日本情结显然更具有弹性，尽管他的这些论述在后来被利用作为“大东亚共荣圈”的舆论工具，但是这不是冈仓天心本人关心的问题。假如把《东洋的理想》看作历史或美术史的叙述，它处理知识的方式以及那些知识本身是很可以质疑的；但是当冈仓天心面对西方做这种叙述的时候，他的独特立场却为这种论述提供了非常重要的价值。这就是，在20世纪初期，冈仓天心使西方人了解到，东方存在着与他们的亚洲观念完全不同的另一套自我认识和自我评价的方式，而且这种来自东方的亚洲观，在文明的层面对西方中心的文明观的确具有挑战性。

冈仓天心的个人经历富有传奇色彩。他早年被派往欧美研究西方艺术的历史，但是这反而强化了他对亚细亚艺术的信念；同时，冈仓是一个具有现实政治兴趣的人，他的个性导致了他在仕途上屡遭惨败，但不妨碍他始终在艺术领域内关注现代政治思想与文化的基本问题，这使得他有可能在日本日益关注西方价值的时代里提出相反的命题，即亚细亚的价值。按照冈仓天心的思路，判断世界基本问题的尺度应该来自亚细亚，而不是欧美。在当时的日本，这种看法其实并不背时，因为它暗合着日本政府与上层社会在新的华夷秩序中确定自己优越位置的欲望；如果把冈仓天心的亚细亚一体论视为当时日本建立新的世界秩序的一个变奏，其实倒是更为合适的。

假如把这段话与福泽谕吉《脱亚论》的论述方式对照起来看，可

以看到的不仅仅是它们在价值观念上的对立；其实，把西洋文明看成比麻疹更具有益处的传染病的福泽谕吉，与把其视为不顾目标只看手段的“劣等文明”的冈仓天心，在深层意义上是一致的。这就是说，他们都面对着东西方对立的模式，也都面对着一个既定的亚洲。更重要的一致是，他们都以自己的方式使亚洲符号化了。不同的仅仅是，这个既定的亚洲，在福泽谕吉眼里是即将灭亡的野蛮的符号，而在冈仓天心眼里是诞生了世界三大宗教的爱的符号而已。在脱亚还是兴亚这个层面上，福泽谕吉与冈仓天心的确可以作为历史中的两个原点，围绕着他们构成了一个日本近代史运动的椭圆形轨迹。12脱亚还是兴亚，换言之，日本是不是亚洲国家、是否对亚洲负有责任和义务的问题，成为日本近现代思想史上，一首挥之不去的二重变奏，的确是由于这个椭圆并存着两个圆心，并且不断放射出至今仍未衰竭的能量。但是，假如我们对日本近代史上亚洲问题的思考仅仅停留在这一椭圆之内，那么将会遗漏掉另外一个同等重要的思考线索。为了全面地考察亚洲问题的意义，必须从竹内好与桥川文三的图式中走出来，并且暂时搁置福泽谕吉与冈仓天心的对立，从更高层面上发现他们之间的一致性，并且寻找与福泽谕吉和冈仓天心相对的另一条思考线索。这样，我们会发现，福泽谕吉和冈仓天心的亚洲论述同样具有强烈的理念性功能，并且同样地对于亚洲与西方这一划分方式的疏漏之处有意地忽略不计13；而与此相对，在近代日本思想史上，稍后产生了另一条线索，在客观上针对他们的这种符号化与东西方文化区分方式，指出了另外一条思考路径。这条思考线索，当从和辻哲郎开始。

和辻哲郎（1889—1960）是日本现代史上与西田几多郎齐名的哲学家。他著述活动的主要时期是从20世纪初期开始直到战后，并且以学院派的方式不断地主动参与昭和日本最重大的政治性问题：日本民族主义的建构和天皇制论争。在这方面，他表现的立场基本上可以归结为保守的甚至是右翼知识分子的立场。但是，把他看成一个实践性的知识分子仍然是不妥的，因为他关注的范围始终没有超越学院的框架。他不断追究的问题是以西方近代个人主义为中心的价值体系的有限性和有效性。从这一基本思想出发，他反复探讨主观与客观的关

系是否能够分割开来认识，以及个人和群体存在方式的问题。[14]和辻的《风土——人间学的考察》写作于20世纪20年代，出版于1935年，时逢日本法西斯意识形态逐步升级的年代，和辻哲郎在意识形态上对于天皇制的支持以及他的日本中心主义观念遮盖了他世界认识中有生产性的成分，但是这不意味着我们可以因此放弃对这部著作历史定位的思考。和辻的《风土》讨论的是人类社会形态与自然风土之间的有机关系，它的背景是和辻对近代西方哲学以笛卡尔为代表的个体主观精神的批判，以及由对近代价值观念的质疑而来的对于“人”的内涵的重新定义。[15]在日语里，“人”通常指称具体的个体同时又兼有“其他人”之意；“人间”则把人的群体感觉以及人与人的关系带入“人”的概念中，所以它可以用来表示个体与群体的“人”，但不用来区别他人。换言之，“人间”这个概念已经包含了自我与他者。这是中文“人间”不具备的语义。和辻认为，近代精神的功绩在于建立了个人把握世界的方式，但个人主义却试图把“不过是人间存在的一个契机”的个人拿来取代全体人间。所以，他致力建立一种“作为人间之学的伦理学”，以纠正近代西方个人主义的抽象性所造成的谬误。[16]《风土》可以视为《作为人间学的伦理学》的一个延伸，同时也是其后的《伦理学》的一个准备；在这前后两部伦理学著作中，和辻哲郎尽管有着视角上的修正，但对西方近代以个人主义为中心的主观对客观的思维图式以及与其密切相关的一元论单线进化史观所持的批判态度基本上是一贯的。与此同时，它的另一个动机是弥补海德格尔《存在与时间》重视时间大于重视空间的缺点，因而刻意强调空间差异对于人类文化的意义。在该书中，和辻反复申明这样一个前提：人类的历史与自然风土不是可以分割开来孤立讨论的问题，历史就是风土的历史，风土亦是历史的风土。换言之，人类主体与自然客体的静止分类法是没有意义的，而自然风土的特殊性作为一种宿命，对人类的制约作用是无法跨越的。

和辻哲郎把人类的风土（他的人类不是全人类而只是为了论证需要的部分人类，但是，刚好是我们讨论亚洲问题时所涵盖的区域）分为三种类型：季节风、沙漠、牧场（在后来的《伦理学》中，他又增加了开拓者式

人间和草原式人间，以囊括美国和俄国的类型，但是他最重要的视角仍然是前三种）。前两种涵盖冈仓天心所讨论的“亚洲”亦即东亚、南亚和西亚伊斯兰国家，后一种则指称冈仓天心所说的只知道手段而不知终极目标的“地中海沿岸”和“波罗的海沿岸”。只从这种分类方式就可以看出，当和过哲郎讨论风土问题的时候，亚洲—西欧这种无视地理自然分界的二分法分类方式对他是没有意义的。

《风土》作为和过哲郎伦理学立场的实践，不能说是成功的，这首先是因为他在处理个人与社会、人类主观与客观自然的关系时未能提供完备的理论模式，因而很难避免“自然决定论”的误读。尽管他为此不断在行文中强调“风土不是文化的原因”“历史性与风土性是文化的两面”等等，但他的论述方式却基本是沿着风土决定文化的思路进行的。所以，为了准确理解《风土》的视角，必须结合和过哲郎伦理学的基本思路进行解读，于是我们可以发现，在《风土》这种自相矛盾和和过哲郎本人学理上的不备之下，其实掩藏着非常重要的思想契机。

在《作为人间学的伦理学》中，和过借助于讨论海德格尔的现象学，对“存在之物”和“存在”做了一个区分；他强调，存在之物是通俗意义上的“现象”，它对于“存在”来说是他者，存在就借助于这存在之物显现自身；当现象学使用解释学方法把现象从“所与”中解脱出来（亦即把现象化为康德的“直观的形式”）的时候，现象才能够具有现象学的结构，从而把那些日常性的现象所具有的“人间存在的动态结构”揭示出来。与此相关，从“存在之物”向“存在”的复归是从“存在之物”出发的，这就是说，这一出发点受到事实经验可能范围的制约。存在之物不可能在所有时代、对任何人都提供依靠同样方式接近它的机会，因此人的存在是历史性的，历史情势的不同，就使得接近存在之物的可能性和解释的方式不同乃至发生变化。17

和过哲郎在进行这种哲学阐述的时候，表明了他看待问题基本上采取了现象学立场和解释学方法，尤其是他对历史的理解方式。这并不是他的创造，但是当他试图不仅仅在理论层面阐述而是将其应用于历史的时候，这就成了他的创造。在《风土》中，和过哲郎进行了他

在《作为人间学的伦理学》中所宣布的“解释学的破坏”，也就是海德格尔所主张的“把无论如何都得使用的传承的概念送归到它所由产生的源泉那里去，并且批判地发掘它”。但是和辻哲郎认为，海德格尔的“人”只是个人，不具备个人与社会的二重结构，因而只是抽象的，不能够进入历史。换言之，也不能够贴近人间存在的根源性的实践行为。和辻哲郎所要完成的，是把人与自然的关系、历史与风土的关系这一“传承的概念”在源泉之处重新开掘，去掉海德格尔赋予它的抽象性，使“日常的事实”通向本源性存在。因此，当和辻注目于每一种风土对人类活动的影响时，他注意的重点不是人类的行为自身，而是这种行为与自然风土的关联。和辻反复强调风土的历史性和历史的风土性，其本意就在于消解以个人主体为中心的近代西方哲学的主客观对立模式(不能否认，这种对立的绝对性也经过了东方知识界的强化)，以主客体之间的关系来取代这种对立。他对每一种风土文化的描绘，细读起来，重点都在于人与自然关系的形成过程，而不是这种文化的结果，这便是他对传承概念进行的开掘。

《风土》在30年代出现，最重大的意义不在于它勾画出了世界史图像（这个图像的确有很多问题以至于被后来的和辻研究者所冷落），而在于这种勾画方式本身提供了新的历史认识契机。由于对主体性的刻意消解，和辻不得不以旁观者的姿态对欧亚大陆的文明形态进行勾勒，并且力图把其中各种文明的风土性宿命引导到对文化特殊性的论述上去，从而试图建立一个多元化的“空间并存”格局。在这个格局之内，没有任何一种文化能够充当霸主，也没有任何一种文化可以具有普遍价值。在这种特殊性的前提下，和辻自身的日本中心论和他的天皇制意识形态受到了他自身学理上的解构[18]。更重要的是，在20世纪30年代，和辻哲郎无意中提供了与福泽谕吉和冈仓天心相对应的另一条思考亚洲问题的线索，其特点在于从日常事实而非从观念和意识形态出发认识世界，从而化解了福泽与冈仓所创造的符号化的亚洲模式；对于亚洲观念的质疑，事实上也只有更多依靠这种日常性的经验才能完成。尽管对于和辻哲郎本人来说，亚细亚问题始终未能成为一个问题，几乎所有的和辻研究者都指出了他视野中没有亚细亚这一个

基本事实；但是他却在无意识之中提出了一个尖锐的挑战：亚细亚是否真的存在？在他的《风土》中，揭示了讨论这一问题的不同方向，那就是摆脱东西方对立模式的可能性。“亚洲”这一给定的前提，由此得到了质疑的可能。

有关和辻哲郎伦理学的整体评价非笔者所能胜任，但是在此引进这样一条线索却是讨论亚洲问题时无法绕开的基本状况使然。这一基本状况是，当日本思想史中的亚洲问题基本上沿着福泽谕吉和冈仓天心的思路被勾画出来的时候，它不但无形中失掉了质疑亚洲这一前提的机会，以至于不得不把思想史与其他社会科学学科的亚洲问题讨论分别对待；而且无法认识自身的局限性，以至于把思想史中的亚洲问题绝对化。事实上，假如我们走出当年竹内好和桥川文三为我们划定的那个“椭圆”，就可以发现，讨论亚洲问题的重要契机或许不在思想史分野之内，而在它与其他学科的接触点之中。在其后的岁月里，亚洲问题一方面沿着理念和符号的方向继续被建构起来，以至于甚至引出了“大东亚共荣圈”这样的命题；另一方面，它又开始沿着和辻哲郎所暗示的牢牢与风土地域相关的方向被认识和讨论，从而形成了对于“事实上存在的亚洲”的关心；这种对于理念和事实的不同追求一旦找到接触点，就会碰撞出新的问题，只是这种接触点在和辻哲郎的时代并未产生，它的出现要再过几十年的岁月。

两条思路的接触点

福泽谕吉与冈仓天心的亚洲观，作为对于那个时代内在紧张的两种回应方式，无形中为后来的日本知识分子确定了思考方向，而这一思考方向中其实暗含着一个很大的盲点——由于在起点上，亚洲问题基本上被设定为一个符号，它与实际上的地域之间存在着分离的可能，同时，与其相对的西方也被语焉不详地搁置起来成为一个抽象的背景，从而使问题的讨论有可能被极大地抽象化和意识形态化。当明

治日本迅速完成跻身世界近代化国家的过程，大正、昭和前期的法西斯国家主义不断升级之后，亚洲问题不再负载明治时代的民族危机感，它被置换为使日本充当东亚霸主合理化的舆论工具。它的顶点，就是为亚洲各国所不齿的“大东亚共荣圈”。对日本知识界来说，战后的最大事件就是由战胜国所主持的“东京审判”，当年福泽谕吉想要入的“欧”以联合国的形式明确拒绝了日本，而亚洲邻国，由于与日本之间的侵略和反侵略关系，也不是日本的盟友。于是，二战之后日本脱了亚又入不了欧，真正无家可归。日本“大东亚共荣”的野心由此告一段落，但是50年代之后脱亚与兴亚的二重变奏又开始登场，直到60年代中期再次出现“大东亚战争肯定论”，于是亚洲问题又一次蒙上了阴影。这一结果当然不能让福泽谕吉和冈仓天心负责，但是，日本近代思想史中脱亚与兴亚的二重变奏曲，却是从他们开始的。而同时，在丧失了明治时代的东西方对抗之紧张感后，亚洲问题一次次滑向侵略扩张的层面，遮蔽了它作为文明史契机的可能性，因而，它依然是一个悬而未决的课题，无怪乎至今有人提出与亚洲问题相关的视点，日本的侵略问题依然要一道被翻将出来。

对于亚洲人来说，亚洲问题首先是连带感的问题，而连带感又是在西方侵略扩张的情况下发生的。与西方的“东方主义”乃至批判东方主义的语境的最大不同之处在于，亚洲的连带感是与民族危机感联系在一起的。1924年孙文曾经在日本发表过有关“大亚细亚主义”的演讲，是以人种为基点论述问题的。他谈到日俄战争给有色人种带来的兴奋，强调说那是由于“亚洲民族在最近几百年中头一次战胜了欧洲人”；而孙文的“亚洲”视野，是涵盖整个亚洲地域有色人种的。在此基础上，他论述亚洲“王道”的文化战胜欧洲“霸道”的文化的必要性，以及警告日本要在王道或霸道的立场之间慎重选择。孙文最彻底地强调了亚洲连带感的必要：“我们讲大亚洲主义，研究到结果，究竟要解决什么问题呢？就是为亚洲受痛苦的民族，要怎么样才可以抵抗欧洲强盛民族的问题。简而言之，就是要为被压迫的民族来打不平的问题。”[19]孙文的亚洲观里具有日本亚洲观所没有的成分，那就是它以对弱小民族的关注为基点。在早期日本思想家的视野里，弱小民族的

问题不是首要问题。但是即使如此，孙文与早期日本思想家的视野仍然有着一致性，这种一致性甚至超过了今天的日本知识界与他们前辈的一致性。应该说，无论是孙文还是福泽谕吉、冈仓天心，在他们所处的时代里，亚洲的连带问题是由白种人催生的；所以尽管福泽以摧毁亚洲连带为代价，而孙文和冈仓以建立亚洲连带为手段，但他们面对的都是“如何回应欧洲列强”的问题。不过在二战前后，这个问题却不再是首要的问题；相反，当年被迫退居到次要位置的问题——亚洲连带感的真实性出现在前台。“大东亚共荣圈”不仅摧毁了孙文当年提出的“恢复亚洲民族的地位”的梦想，而且也撕碎了日本知识分子的连带幻觉。尽管这时的亚细亚主义调子最响，但是，它已经不再是一种理念和思想，而仅仅是一种意识形态叫嚣，因为它无法面对和处理侵略亚洲邻国的事实。

自从孙文之后，中国就不再具有讨论亚洲问题的土壤，而在日本，亚洲问题却一直挥之不去。战后日本思想界重新思考自己在世界格局中的位置，无法跨越亚洲而直接面对世界。其中，最首要的问题还在于，经历了战败的日本究竟对亚洲是否负有责任？而在20世纪一直与帝国主义侵略相重合的亚细亚主义，它的阴影如何才能在战后被消解掉？

在这种情况下，亚洲和民族主义一道成为现代日语里不加清理就无法使用的暧昧词语，所以战后的日本进步知识人基本上绕开亚洲问题不谈。但是，仍然有人敢于火中取栗，把这个刻印着不光彩历史记忆的词语带回它诞生的起点，对它进行原理性的再开掘。

这个人就是竹内好。

有关竹内好思想历程的讨论在此从略[20]，但需要强调一点，那就是他的基本思考方式是进入他所要批判乃至否定的对象之后，再从中把自己的立场区分出来。在他讨论亚洲问题之前，他已经用这样的方式讨论了在日本思想史上具有煽动青年走向侵略战场作用的“近代的超克”和“世界史的立场与日本”这两个座谈会，力图把思想、意识形态、思想的使用者这三者区分开来，从而提取日本思想的传统；而他所引起的多数论争，也大多具有这种“区别洗澡水与孩子”的性质。竹

内好这种独特的方式，使得他敢于处理日本近现代史中那些具有右翼色彩的事件和思潮，亚洲问题就是其中之一。

竹内好对亚洲问题的讨论起始于战后他对民族主义问题的追究。1951年他挑起“国民文学论”的论争时，亚洲是他思考民族主义的重要视角。战后日本由于战败与美国占领、在冷战结构中充当美国的亚洲同盟军等极其复杂的局势，在文化上也开始了新一轮的“脱亚入欧”。而相当一部分极其富于批判精神的进步知识分子，也致力在欧美现代思想中寻找思想武器，从而冷落了亚洲问题；日本共产党系的左翼知识分子，在冷战格局中面对国际主义和民族主义的双重课题时，也没有为亚洲问题找到位置。由于“大东亚共荣圈”的余悸，进步知识人也不愿意去触及亚洲这个易于引起不愉快历史记忆的话题，所以，亚洲问题基本上是在右翼历史观的脉络上被束之高阁的。竹内好在这种情况下执着于亚洲和日本的亚细亚主义问题，值得给予充分的注意，因为他明确地指出了对于日本思想传统的梳理如果绕开亚细亚主义以及右翼民族主义思潮，将是虚假的和概念化的。竹内好这种独特的认识植根于他对日本无产阶级文化运动以及共产党系统左翼知识分子的国际主义立场的观察，他认为这个运动绕开了日本的右翼“本土思潮”，只是在其外部简单地否定它，所以无法构成对它的真正批判。因此，当50年代末梅棹忠夫发表生态史观从而在事实上导致新一轮“脱亚论”与“日本特殊论”泛滥的时候，竹内好看出这是日本现代史上的一个重要时机。作为对此最有力的回应，他在1963年编辑出版《亚细亚主义》一书，并作长篇论文《亚细亚主义的展望》为序。竹内好几乎是日本现代思想史中唯一执着于亚细亚主义并试图从中抽取原理的思想家，尽管他的思想局限十分突出，但是经由他，我们可以相对深入地进入日本亚细亚主义的脉络。

《亚细亚主义的展望》是对《亚细亚主义》一书的导读。后者作为筑摩书房出版的《现代日本思想大系》第九卷，收录了明治以来日本“亚细亚主义者”的代表性著述。竹内好自己选择了这些史料并制作了年表，还依照他自己的眼光进行了分类。竹内好的基本看法是：亚细亚主义不是一种有着实质性内容，可以客观限定的思想，而仅仅是

一种倾向。因此，它与那些可以与现实发生机能性关系的思想不同，可以包容民族主义、国家主义、侵略扩张甚至左翼的国际主义，但是又不与其中任何一种完全重合。同时，亚细亚主义不是如同民主主义、社会主义、法西斯主义那样的“公认的思想”，所以它不能完全自足自立，一定要依靠其他思想形态才能够显现。因而，亚细亚主义本身，不具有思潮史叙述的可能性。

既然如此，为何还要讨论这个不能独立也不能构成自身历史的命题呢？竹内好指出，亚细亚主义在日本近代史中是一个随处可见的“心情”，贯穿着近代史的思想就建立在这种“心情”之上。而由于日本左翼思潮基本上避开民族主义问题而脱离了日本的实际社会生活，它们几乎没有继承和清理明治以来的思想遗产，相反，却使得这些遗产只能以超级民族主义的右翼形态被继承和改造。亚细亚主义，正是这一日本近代思想史宿命的缩影。竹内好要做的工作，实际上是通过清理这些以右翼形态出现的思想史遗产，来甄别其中不能被简单化为意识形态的日本思想传统。

竹内好把所选择的资料分为四个部分。一、原型；二、心情；三、逻辑；四、转生。在“原型”部分收入了冈仓天心的《东洋的理想》和樽井藤吉的《大东合邦论》的节选；竹内好把这两篇取向不同的文字作为“原型”，是由于他看到日本的亚细亚主义所包含的连带感，是在冈仓天心的文化一体论和樽井藤吉的合纵策略中萌芽的。具体而言，在文明论层面，冈仓天心奠定了亚细亚主义的基调，而在实践层面，樽井藤吉提供了亚洲一体化的图景。樽井的“合邦论”与侵略口号的区别，在于它不以实际占领朝鲜半岛为目的，并且强调在“合邦”时日韩的对等地位；而竹内好将其作为亚细亚主义原型的理由，在于它表现了基于现实危机感的强烈理念性。在“心情”和“逻辑”这两个部分里，竹内好收入宫崎滔天、内田良平、大川周明等七人的文章，试图从这些直接参与了亚洲他国内部事务乃至参与侵略的活动家的著述中提炼出亚细亚主义作为“心情”的形态和作为“逻辑”的来龙去脉。对于这些人，竹内好的态度是，既然亚细亚主义与日本明治以来的对外膨胀几乎无法区分，那么，硬性规定何谓亚洲连带感、何谓对

外侵略扩张就是没有意义的；相反，需要区分的倒是，思想是否具有能够生长的力量，是否具有前后一贯性。在这一意义上，他选择了从宫崎到大川的文章，却否定了鼓吹“大东亚共荣圈”的文章，因为后者是“在压杀包括亚细亚主义在内的一切思想之上成立的拟似思想”，是“亚细亚主义的无思想化的极限状态”。

《亚细亚主义的展望》所讨论的并不是亚洲问题，甚至也不是日本人的亚洲认识，而是借助于亚细亚主义所体现出来的日本近代化所暗含着的基本问题：侵略扩张与日本近代化的内在关联。应该说，明治时代的亚洲观所包含的原理主义色彩，在进入20世纪后逐渐消亡，从而最终走向无思想化极限状态，这是日本亚细亚主义的悲剧命运。竹内好敏锐地注意到，尽管亚细亚主义具有各种形态以至于它难于归纳，但是最终，由于“心情”未能升华为思想，导致了以黑龙会和玄洋社这种具有强烈扩张倾向的右翼社团充当了实践亚细亚主义的主体。而“逻辑”，便逐渐单纯化为帝国主义逻辑，以至于最后到了鼓吹大东亚共荣圈的地步。竹内好进而提出了一个饶有兴味的问题：这种“心情”与“逻辑”的分裂，是从自由民权的思想家中江兆民与玄洋社领袖头山满各自的弟子那里开始的——幸德秋水与内田良平，从一开始就未能建立如同中江兆民与头山满那样的理解和友谊，幸德秋水在抽象层面思考帝国主义的问题，而内田良平在实践层面致使亚细亚主义走上了“向右转”的道路，左翼知识分子由于放弃了民族主义而选择国际主义，进而从一开始就“进口社会主义”，所以致使思考变成了抽象的东西，幸德秋水是一个典型；而亚洲问题由黑龙会为侵略张目的意识形态独占，却与他们的民族主义现实感觉有关。竹内好指出，明治民族主义中的思想资源，其后的左翼未能继承，因此只能以右翼的形态得到继承。在这一意义上，亚细亚主义滑向帝国主义，左翼也难以避免“同罪”的责任。

竹内好编辑的这本独具一格的《亚细亚主义》，是战后日本思想史上绝无仅有的杰作。在日本近代化与侵略扩张的关系、日本民族主义与国际主义的关系、左翼与右翼在民族问题上的误区等等重大问题的交叉点上，竹内好推导出了亚洲问题的全部复杂内涵。在明治以来

讨论亚细亚主义的思想史脉络里，到了竹内好才为亚洲问题的定位找到一个复杂的交叉点。但是，正如他自己所界定的那样，亚洲问题自身并不是独立自足的，它只有在上述一系列关系当中才能获得存在，或者毋宁说，亚洲问题只有在充当上述一系列问题的媒介时，才能获得自身的价值。竹内好正面把亚洲问题化，也就意味着他把近代日本思想史中最棘手的侵略和天皇制的难题问题化了。

但是，竹内好的亚洲观，正如他在《亚细亚主义》的分类中所揭示的那样，也是一种“心情”。在竹内好其他有关亚洲的论文里，亚洲问题与近代化问题结合起来讨论时，这一点尤为明显。他不但有意地把亚洲抽象为一个与西欧对抗的理念，而且通过把亚洲抽象化，又进而把欧洲也抽象化了。这当然是由于竹内好直面的问题和他执意建设的问题带有原理色彩，但问题的另外一面是，竹内好这种亚洲观念的理念性如果要成为进入世界史格局的原理，仅仅依靠“心情”是不够的。或许，在对抗萨义德所批评的东方主义的层面上，在对于日本特性的勾勒层面上，竹内好的亚洲观念是有效的，哪怕他的亚洲观过于强调“亚洲”与“西方”铁板一块的整体性，它直面的问题本身却是深刻且真实的。但是，竹内好的亚洲观不能够面对作为经济、文化、政治、社会之综合存在物的亚洲。一旦走出了理念性的范围，它就捉襟见肘。竹内好的这一局限，只有在也具有原理色彩却不仅仅局限于理念阐释的亚洲观面前，才会显现出来。而如同和辻哲郎之于福泽谕吉、冈仓天心一样，竹内好亚洲观的参照系也只能在日本思想史之外存在。幸而，50年代末的日本知识界提供了这样的参照系，它就是梅棹忠夫的文明生态史观。

梅棹忠夫（1920—2010）是思想史的门外汉。但他将自己在京都大学理学部动物学科所接受的专业训练转化为一种最富创造性的思维习惯，即不简单接受任何现成的前提与结论，根据自己的感觉判断事物。1955年参加考察队赴阿富汗、巴基斯坦和印度考察之后，他对“亚洲是一个整体”以及亚洲-欧洲的模式发生了怀疑，并且在对抗日本马克思主义唯物史观的意义上，开始结构自己的世界图式；他于1956年发表《东西之间》，1957年发表了代表作《文明的生态史

观》。梅棹的基本观点是，亚洲一体的看法是西方式的，亚洲人眼中的亚洲是多种多样的文化的组合；日本在亚洲处于特殊位置，它不能代表亚洲，更不能为亚洲国家提供样板；相比之下，日本与西欧更加相似，因此把日本与西欧相比没有意义，应该与亚洲其他国家进行比较，才能见出日本的特性。时逢汤因比造访日本，该文被宣传为对于汤因比“挑战”的“回应”，但是作者本人无此意图。梅棹忠夫的一系列著述彻底化解了意识形态的功能，它的价值不在于结论，而在于紧扣住生态史来讨论文化差异，并且强调个人经验的重要意义。这种方式令人想起和辻哲郎的《风土》，从而暗示存在着一条与思想史的人文方式相对应的线索。

梅棹忠夫所讨论的生态，是人类的生活样态。从服装的色调、动作的特征，到衣食住行的方式，都是区分文明的重要基准。借此，他试图建立与“文化谱系论”相对的“文化机能论”。所谓文化谱系论，就是强调每种文化的本质，而文化机能论则强调文化的样态。以建筑为例，谱系论的出发点是木材的质料、树木的品种等等，而机能论的出发点是建筑的风格与用途。梅棹忠夫借助生物学的理论模式，试图勾画人类共同体生活样式的变化，而这种变化是以平行与多元为前提的；于是他必然与另一对范畴发生关联，即与谱系论和机能论的矛盾并行不悖的生物学进化论和生态学变迁论的对立。梅棹忠夫指出了人类历史认识过程中这两对矛盾的内在联系：进化论必然是谱系论和血统论的学说，它强调的是人类最终走向同一目标，而各个地域的差异只是这个目标达成之前的阶段性差异；生态学的变迁论承认主体与环境的相互作用，并且承认各种生活方式都有其自身的合理性。梅棹忠夫试图对历史的法则进行一种生态史的整理，也就是他所说的“主体环境系的自我运动”。这里不包含所谓文明价值观的判断在内，更重要的是，通常把事物的“本质”视为其根本属性的思维方式，在此受到了挑战。

在把生活样式这样一种“非本质”的属性作为标准来讨论历史法则的前提下，梅棹忠夫重新划分了欧亚大陆。他把这个大陆的两端，即西欧和日本称为“第一地域”，以生活样式的高度近代化为特征；把此

外的地域称为“第二地域”，以生活样式的非近代化为特征。由此，梅棹忠夫把这两个地域的各种特征进行了比较[21]，并且采用了与和辻哲郎极其相近的思路，强调风土对历史形成的关系。在梅棹忠夫描绘的历史几何学地图上，欧亚大陆被分为湿润地带、干燥地带、准干燥地带，并且断言：“历史这种东西，从生态学观点看来，就是人与土地相互作用过程所留下的痕迹。换个说法，它是主体环境系自我运动的痕迹。在决定这一过程形态的诸种要因中，最重要的要因就是自然的要因。而且这要因的分布不是乱七八糟的，它呈几何学的分布方式。”[22]

在生态史观的世界历史图景里，亚洲的内涵受到了质疑。梅棹忠夫说，当他在巴基斯坦听到某个知识分子说“咱们都是亚洲人”的时候，感到十分震惊，因为他觉得这种认同仅仅是观念上的，不具有实质性内容，也没有感觉根据支撑。梅棹断言，这仅仅是一种“外交性的虚构”[23]。

梅棹忠夫比和辻哲郎往前迈了一大步。尽管和辻哲郎借风土化解了亚洲问题的意识形态性，但是究竟还保留了亚洲观念，并没有直接向它挑战的兴趣，而梅棹忠夫则对亚洲观念本身的真实性产生了怀疑。同时，和辻哲郎表面上的客观性实际上是与其内在的人文态度相呼应的，这导致了他带有右翼色彩的思想立场；而梅棹忠夫追究学理的态度来源于他的自然科学训练，这使得他对自己的追问更多地采取了知识性的态度。但是，梅棹忠夫的追问是在1957年进行的，恰巧是日本人思考日本的亚洲地位之时。日本人应否对亚洲负责、日本在亚洲是不是一个特殊的民族，是当时日本知识界最关心的问题。梅棹忠夫遇到了一个始料不及的大麻烦，那就是他的生态史学说绝对不可能真的成为“知识”，它必然被意识形态化，必然被引向日本优越性以及解脱日本亚洲责任的论证。

但是即使如此，对于日本思想界来说，文明生态史观的出现毕竟提供了和辻哲郎以来的另一个契机。在约定俗成的东西方对立模式中，所谓东方文化与西方文化被设定为具有各自的特殊性，它植根于某种基本上不可变异的本质。当冈仓天心提出“亚洲是一体”的理念

时，他对于亚洲文明的设定就是这种文化谱系论的产物。因此，尽管在讨论亚洲文明内部差异的时候，他注意到了不同亚洲国家甚至同一国家的文化具备的不同特性，但是这种亚洲内部的差异并未把他引向流动性的文化机能论，亚洲始终是能够与欧洲对垒、具有本质差别的独立价值。福泽谕吉的脱亚论是文化谱系论的另一个起点。当福泽谕吉讨论日本的定位问题时，他强调的不是文明的机能，而是文明的本质，这是不可变异的。所以在福泽谕吉对现代课题的设定中，尽管日本可以进入西方的行列，但“西方”所代表的文明价值是绝对性的。冈仓天心与福泽谕吉为日本思想史所确定的这个起点基本上是一个文化谱系论的起点，但是它自身却包含着因为时代的紧张而未能生长的文化机能论成分；遗憾的是，后来的日本思想史没有继承他们的这一面，而是促使文化本质论走向了极端，这就是竹内好在清理亚洲问题时所指出的早期亚洲连带意识向法西斯国家主义的转化。战后亚洲问题的重提，未能破除这种文化本质论的思路，尽管有竹内好那样敏锐的思想家注意到了亚洲问题中的这种谱系论，但是他无法依靠思想史的方式打掉它。

由于这种思维定式，当梅棹忠夫一发表他的学说，就立刻遇到了使他头疼的误读。1957年夏天，他应邀在“思想的科学研究会”例会上演讲，题目是《从生态史观所见的日本》，梅棹把这次讲演看成澄清对他的误读的机会，所以发表了一个辛辣的批判性讲演。他指出，当生态史观发表后，得到的反响不是他所期待的理论与实际例证方面的批评与修正，而主要是把它作为“日本论”理解的反响。梅棹忠夫把日本划入了第一地域，认为日本与西欧具有相似的现代化结构，这使得一部分“日本主义者”扬眉吐气，也使得反日本主义的进步人士横眉立目。梅棹说：“我在讨论世界的构造，反响却集中在那中间极小一块地域，对于最重要的——或者说是我最得意的——整体结构论，却没有什么深入的批判。”“对于日本知识人诸氏不关心日本以外世界的状态，我感到吃惊。”

不管梅棹忠夫如何希望引起纯粹认知的学术讨论，他在事实上引起的却是新一轮“脱亚”和“兴亚”的讨论。针对那些要求生态史观解决

日本的现实问题，或者引申生态史观用来解决现实问题的反应，梅棹忠夫进行了反驳并进而对日本的知识状况进行了尖锐批判："'生态史观'不是有关'应该'的议论。它是有关世界的构造与其形成过程的认识的议论，不是现状的价值评价乃至现状变革的指针。……我对于日本知识人对'应该'的喜好，真是觉得招架不住。"[24]

在众多的误读中，最有代表性的误读是竹山道雄的《日本文化的位置》[25]。这是在日本自由主义知识分子团体"日本文化会议"集体讨论中的发言。竹山道雄断章取义地利用了梅棹忠夫有关日本与西欧同属第一地域的假说，以证明日本民族在亚洲的优越性；而且在露骨地表现对亚洲其他国家歧视态度的同时，试图通过强调日本不是亚洲国家以摆脱日本对亚洲的责任，却又同时强调日本是亚洲他国近代化的表率。同样从"日本不属于亚洲"的命题出发，竹山道雄与梅棹忠夫的思考方向截然相反：梅棹试图通过对世界史的架构化解"亚细亚主义"所包含的"外交"式的虚构，反对一切为现实服务的意识形态努力；而竹山却把梅棹的生态史观变成新的虚构，以为日本文化优越论的意识形态服务。

以竹山道雄的日本文化观为代表的日本优越论，在近代日本思想史中一直是一条连续的线索。在明治时代，这条线索伴随着民族危机感，因而仍然催生出卓越的思想家。[26]而在二战之后，这条线索严重地消解了思想的内核，变为意识形态的叫嚣；它对日本思想传统的形成具有巨大的破坏功能，把可能深化的思考全部引向了歧途。竹山道雄对梅棹忠夫理论的粗暴利用，深刻地暗示了这种破坏性功能。在50年代末的这场新脱亚论中，日本思想史的亚细亚主义线索与生态史或风土论的"反亚细亚主义"线索首次产生了接触点。但是，它们不是以竹山道雄对梅棹忠夫的形态表现的，而是经由竹内好的整理被揭示出来的。

1958年8月，竹内好为《东京新闻》写作了连载文章《两种亚洲史观》，从历史观念的角度对梅棹忠夫和竹山道雄的"脱亚论"进行了清理。竹内好透过这两种亚洲史观表面上的相似，挖掘出了它们内在的不同：作为生态学的假说，梅棹说强调的是人间主体与自然环境之

间的交互作用和反作用，既非地理决定论亦非能源决定论；而竹山说则把这种生态学的假说歪曲为单向的决定论理论，以服务于他反共的政治目的。梅棹说的前提基于生态学的体验观察，他的机能论不包含价值问题；而竹山说的前提基于既定的欧洲中心论意识形态，包含着强烈的文明一元论价值判断。梅棹说具有历史平面化特征，换言之，他在自己的学说里把通常视为自足发展的单向历史过程处理为生态学变迁的“痕迹”，并且强调变迁本身的多元性，这就使历史本身不能充当自足的主体，竹内好称之为“历史的零化”；而竹山说则是一种历史万能论，它使得历史变成了厚重的“存在物”。“对梅棹来说，所有的事物都可以还原为并立的要素，而对于竹山来说，只存在具有序列的价值。为诸价值确定秩序，或者说遵循某种既定秩序而排列诸价值，是竹山学问热情的根源。这就是何以（梅棹与竹山）双方都在把历史和世界理想化的过程中描绘各自的意象，但一方以确实的证据为原理，而另一方却以教条为原理的原因所在。”

竹内好在以上言简意赅的分析之后，指出了一个问题：“以日本为主体试图发现亚洲原理的时候，在认识过程中必须直面梅棹说所指出的日本人对于亚洲无知的现实问题。而不直面这一问题却相反仅仅是利用它的，就是竹山说。”27

竹内好的这一结论揭示了亚洲问题的全部复杂性。首先，他说穿了日本思想史“以日本为主体”寻找亚洲原理的基本立场，这在历代日本思想家那里都是共通的。其次，他指出了这种发现亚洲原理的过程必须以对于亚洲的了解作为基础，这恰恰是历代日本思想家所缺乏的。再次，他揭露了类似竹山道雄这样的“日本主义者”的根本问题，那就是利用日本人对亚洲的无知和盲目的优越感，以达到自己的政治或意识形态目的。实际上，竹山只是二战以来愈演愈烈的新锁国倾向中一个“自我安慰”的典型而已，日本知识界和普通民众对于亚洲邻国乃至整个亚洲的无知，从福泽谕吉的时代直到梅棹忠夫的时代，都是讨论日本人亚洲观的一个不容忽视的盲点。

在这样的情况下，日本思想传统的建设十分艰难。日本思想史在亚细亚主义问题上的这种“先天不足”，使得日本思想家不能不把视野

扩展到思想史领域之外。而梅棹忠夫所提供的参照系，正是由于它所独有的“历史的零化”和价值判断的“零化”，以及与此相关的对亚洲的知识性观照，在反照出思想史盲点的意义上，找到了与后者的接触点。

1961年，刚好在梅棹忠夫发表了有关生态史观的论文之后和竹内好写作关于日本亚细亚主义的论文之前，他们进行了一次饶有兴味的对谈[28]。就目前掌握的资料看，这似乎是思想史与生态史在亚洲问题上唯一的合作。而它所揭示出的问题，恰恰暗示了其后几十年日本知识界对亚洲问题思考的方向与分歧。

这次对谈的共通基调是对于文明一元论的批判。竹内好终其一生所作的工作，就是摧毁西方中心的文明一元观，建立多元化的文明观；他之所以能对梅棹忠夫的文明论作出准确的呼应，从而澄清了当时对于梅棹文明观的严重误读，正是因为梅棹具备与他相同的基本立场。梅棹忠夫在对谈开始的时候立刻对竹内好《两种亚洲史观》的观点表示了赞同，说“承蒙把我想要表述但是没有说出来的意思明快地点了出来，真是让我高兴”，也是因为他意识到了竹内好具有与他相同的立场。

但是，在竹内好与梅棹之间，存在着一个重大差异，那就是前者肯定亚洲的存在，而后者认为这种划分没有意义。进一步说，竹内好对于亚洲的肯定正是在后者所要破除的“理念”层面上进行的；而梅棹对亚洲的否定，也正是在他意识到竹内好的理念过于乐观和过于一厢情愿的情况下进行的。对于竹内好来说，亚洲是理念，是方法，是他否定以进化史观解释历史的工具，但是这个亚洲是不是一个实体，则不是主要问题，或者准确地说，竹内好尽量避免亚洲的实体化；而对于梅棹忠夫来说，把亚洲符号化的做法过于无视亚洲本身的多样性，他的学术习惯无法容忍这一点。在他这里，文明的多元化不需要以亚洲对欧洲的方式实现，而仅仅通过对亚洲这一前提的解体就可以做到。然而在更高的层面上，他们都共同面对着实际问题，那就是战后日本政府所采取的以亚洲现代化表率自居、实际上希图谋求亚洲霸权的严峻政治局势。尽管他们对亚洲是否应该存在这一问题仍有着根本

的学理分歧，但是这种学理背后所潜在的知识人的责任感，却使得他们试图超过学理分歧而携手合作。

竹内好在对谈中为亚洲下了这样一个定义："我认为它是在近代历史的流向中从对西欧力量的回应中所产生的东西，就是说，西欧的力量侵入了，此前为止的各种各样古代的、中世的东西，被从内部摧毁；那种摧毁的力量，也许可以称之为生产力，也许可以称之为精神，总之那种动向在近代或资本主义成立的同时也开始了。"在此意义上，竹内好认为不具有这种内部自我否定动向的国家不能称作亚洲，例如他认为以色列不能算是亚洲国家，而古巴却是亚洲型的；而日本，在不具有自我否定的层面上，显然不能算是亚洲国家[29]。

梅棹忠夫不能同意竹内好这种理念化与符号化的亚洲定义，因为他不能设想亚洲这样一个地域性的概念可以完全游离于它的地理属性而变成思想史的解释对象；但是，在对谈中他同意了竹内好关于以色列和古巴的定位，甚至还进而补充说"中南美可以说是新大陆中的亚洲"。但是，梅棹对竹内好的妥协也只是到此为止，因为他从根本上怀疑亚洲作为理念的有效性。当从竹内好"内在自我否定"的意义上加以定义亚洲时，亚洲地域本身所具有的地域性结构与它的内在不均衡性就被遮蔽掉了。所以，梅棹忠夫在附和了竹内好有关亚洲作为理念的提法之后，立即把话题引向了他所关注而为竹内好所忽略的方面，即亚洲特有的"巨大国家与小国群体"的结构问题。

从最早发表《文明的生态史观》开始，梅棹忠夫就十分关注亚洲地域的这种文明结构。他指出，第二地域拥有古老文明的中心大国直到近代仍未解体，而在它的边缘，有可能发展出第一地域的近代形态。于是，梅棹忠夫率先提出了亚洲地域结构中大国与周边小国的关系问题。如前所述，他指出第二地域有着四大具有传统的庞大帝国——中华帝国、土耳其帝国、俄罗斯帝国和印度；在它们的周边，小国群处于帝国文明的遮蔽之下，不是文明中心，但是有可能发展技术。尽管他未能使自己的这一假说进一步完善，但是相对于竹内好那种无视历史上大国与小国相互间力学关系的思想史思路，梅棹忠夫的思路显然对于其后的亚洲研究来说，更具有启发意义。在对谈中，梅

梅棹忠夫指出，“在论及亚洲的时候，无论如何必须加以思考的一个要因就是国家大小的问题。……巨大国家与小国群体，在国家的生存方式上理当完全不同，而且现实中其历史的背景也是不同的”，“因此，在考虑现实问题、未来问题的时候，还是必须考虑到这些具有具体质量的诸国之间的原动力问题。就是说，在相互之间，历史上就已经累积了许多问题了。我认为，这一切是很难依靠回应西欧这一件事情就了结掉的。亚洲拥有着更为复杂的苦恼”。

竹内好坦率地承认，他的视野里没有大国和小国的问题，因为他更关心的是如何把亚洲文明提升为普遍性原理以对抗西欧原理的强权；梅棹忠夫认为这仅仅是一种乐观的理想，对于亚洲地区抱有相近想法的人是好意的看法；但这是不是一个可能占上风的预设，则值得怀疑。“亚洲内部自身，不能说不存在着破坏人类普遍性价值的要素。”

在梅棹忠夫以印度为例对观念和现实乖离的危险进行提醒之后，竹内好做了这样的结语：“希望能够尊重这一现实主义，以避免背道而驰的方式促使理念的形成。”[30]这表明了竹内好对于理念与现实间紧张关系的认识，也表明了他的思想史立场与生态史立场在摆脱意识形态预设方面合作的可能。

遗憾的是，这种合作即使在竹内好与梅棹忠夫之间，也没有再持续下去。此后，他们分别沿着自己的思路进行各自对亚洲问题的思考，并未表现出进一步开放自我的意向。竹内好1963年编辑的《亚细亚主义》，仍然严格地在“理念”层面上讨论亚洲的理想与历史走向另一种可能性的问题；而当1975年编辑《为了亚洲学的展开》一书时，他已经消解掉了亚洲问题所隐含的复杂性，回到了战后不久他写作《中国的近代与日本的近代》时的状态，宣布“亚洲是与近代欧洲相对抗的概念”[31]。而另一方面，梅棹忠夫在此后一直没有放弃对文明的生态史的思考，但是他似乎放弃了与思想史学者合作的意图。80年代，他致力开辟一个新的研究领域——文明学，而他的合作者基本是民族学和文化人类学者，其中不少人出身于理学部或工学部。

从1984年开始，梅棹忠夫以他所在的国立民族博物馆的名义主持

了每年一度的文明学国际研讨会。其成果结集为《近代日本的文明学》《都市化的文明学》《统治机构的文明学》等论文集。在这些讨论里，梅棹忠夫在50年代末提出的“文明的生态史观”的假说得到了深化，他更清晰地提出了对文明史以及比较文明史的看法。

在《近代日本的文明学》所载的基调讲演中，梅棹忠夫这样整理了他有关主体与环境系统的整体认识：“即使在看待历史的时候，我认为这种文明史的历史观也经常是必需的。就是说，文明史观的看法中最为重要的，并不仅仅是讨论事物的前后关系，而是经常把同时性的关系置于自己的思考之中。在某一个时代，各种各样的文化要素，以及诸种制度、手段，都是同时性地存在着的；而且，正是它们构成了全部的系统。因此，历史可以称之为这种同时性系统的时间性变迁。所以，仅仅取其一部分，去调查它的历时性，几乎是不可能解决问题的。我倒不是批判历史学家，只是过去各个事物的历史，常常被处理成极为单纯化的一部分要素的历时性变迁；如果在这样的历史视野中加入文明的看法，情况会有很大变化。即所有的事物都在同时代中具有某种关联性。而这种关联体系全体在运动着。”32

梅棹忠夫文明学的内容本身也许不具有太大的原创性，尤其是对于亚洲问题的讨论，他提出的第一地域和第二地域的划分方式基本上没有被后人接受；但是文明学的提出以及他几十年来的努力却是值得特别重视的。这是因为，对于亚洲问题的探讨基本上一直在思想史领域进行，由于纠缠于理念而不能不局限在狭小的范围，而日本的思想史学者对研究状况的狭隘又缺少必要的反省；和辻哲郎的出现曾经提供过一个认识契机，有可能促使思想史研究者摆脱亚洲研究的“心情”特征而转向更广阔的地域结构，但是这个契机被错过了。梅棹忠夫则提供了另一个契机，由于竹山道雄的有意利用和竹内好的及时纠偏，它被诱导到最富于生产性的层面上来，从而提供了日本当代思想界亚洲认识真正的开放性契机。

在60年代初日本与亚洲的动荡局势中，知识分子之间的跨越学科对话具有沉实的现实内容；而在70年代之后，不仅亚洲知识分子之间，就是日本知识界内部，这种跨学科对话也逐渐丧失了必要的紧张

感。尽管这一时期，亚洲问题的讨论较之60年代更为丰富和系统，但是同时，它也越发学院化，越发趋向于知识性。这种知识的累积是否有助于日本人了解亚洲仍是一个疑问，因为当竹内好与梅棹忠夫所面对的那个严峻的事实被遮蔽起来时，日本人的亚洲知识也不外乎是萨义德所批判的东方主义者那类充满了偏见的知识而已。

这个被遮蔽起来的严峻事实就是，日本不断持续的“脱亚”与“兴亚”的二重变奏，暗示着日本对于亚洲的态度中缺少主体性责任感，这同时也意味着日本无法形成自我认同。竹内好致力在思想史领域建立这种责任感，是因为他意识到近代以来日本的亚洲认识中隐藏着日本自我认同的契机。早年的大东亚共荣和后来的学院化讨论，都不能掩盖一个基本的事实：日本在亚洲认识中不能充分建立主体性，这是因为日本一直不能把亚洲问题转化为自我认识的契机。

把和辻哲郎和梅棹忠夫放在同一条线索上来认识，其实是相当粗暴的。他们的思想立场与学术方式显而易见的差异阻碍我们这样做，而且也没有任何证据足以证明梅棹忠夫受到和辻的关键性影响。但是，我如此尝试是出于对这样一个基本知识状况的思考，即我们太习惯于在一个学科之内讨论问题而忽略这一问题的复杂性与多面性，与此相关，我们太容易批判前人的思想局限而忽略它的深层历史理由，因而忽略它隐含着的可以生长的契机，这使我们太容易自认为自己在进行全新的工作。例如和辻哲郎的《风土》，如果仅仅从伦理学领域来认识，那么它在其后日本思想传承中的位置是不明确的；如果借助于酒井直树的批判[33]，那么我们可以比较清晰地看到和辻风土论与梅棹忠夫生态史观的不同，那就是前者对于主体性的消解是建立在西方近代谱系论的文化本质主义基础之上的，而后者则是在机能论的基点上试图抵制这种文化本质主义。但是，如果问题仅仅追究到这样一个层面，我们就无法面对那些更复杂的事实：在亚细亚主义这样一个由不同领域和不同立场的知识分子共同面对的问题中，我们看到的绝不仅仅是普遍性与特殊性的共谋关系；甚至这种共谋关系、帝国主义与殖民主义的东方形态本身，也不能构成认识亚细亚主义的全部视角。除了这个视角，在近代以来日本人顽强的亚细亚主义建构过程中，我

们还可以看到更丰富的内涵。正是在这一意义上，和辻哲郎的风土视角，其实可以在更为宏观的视域内找到位置，那就是作为与理念性亚细亚主义相对立的另一种视角，它暗示了认识亚洲的另外一种可能性。经由梅棹忠夫的文明学，我们可以看到这种可能性的生长，即亚细亚作为一个地域，而不是作为一种理念，被重新追问的可能性。在和辻那里，这种追问是不自觉和不清晰的，而且它以亚洲的缺席为前提；而在梅棹忠夫这里，追问变得自觉和清晰了，它把亚洲的理念性和文化本质主义作为解构的对象。但是说到底，对于风土的关注，却是和辻哲郎的一个贡献，无论《风土》本身具有什么样的意识形态效果，它究竟提供了一个契机，使得亚细亚主义的讨论有可能摆脱福泽谕吉和冈仓天心的理念性而转向另一个思考维度。而在此也不得不指出的是，50年代末期曾经给思想界吹入清新之风的梅棹文明学，却在90年代后期与新的脱亚思潮合流，在意识形态上起到了相当负面的影响。假如我们不忽略每一种学说的意识形态功能同时又不仅仅局限于意识形态分析，那么，思想领域呈现出来的多维度复杂状态，或许才最接近历史的真实。

京都学派的亚洲论述

在几乎与和辻伦理学同一时期，有另外一条将亚洲问题化的思路以潜在的方式存在着。由于它不具有思想的内在张力而更侧重学理性，所以不像上述亚洲问题的讨论者那样引人注目；但是，这条线索所隐含的契机，却在半个世纪之后日益浮现出来。

这就是由京都学派历史学家进行的亚洲思考。

笔者对这一由内藤湖南所开创的史学传统缺少系统和深入的研究，无法对其进行整体评价；为此，本文仅试图就两位史学家有关亚洲的思考进行初步讨论。

第一位是参与了40年代初期“世界史的立场与日本”和“近代的超

克”两个座谈会的铃木成高（1907—1988）。他主攻西方中世史，师从被贴以“反近代”标签的唐木顺三。作为京都学派的学者，铃木参与上述两个间接支持了法西斯意识形态宣传却又极其追求学理的讨论会是具有象征性的：对于铃木乃至京都学派的学者来说，对学理的追求胜过知识分子的任何现实思想政治责任，而这种对于政治居高临下的态度却反过来使得他们为时政所利用。

铃木成高不直接处理亚洲的历史研究，但是他关心世界史的形态。他认为：现代史的基本问题之一就是“世界的一体化”，但是这个一体化并非“世界的各个部分通过几千年相互接触和交流的累积而缓慢自然地形成的结果，而恰恰是各个部分在长期孤立的历史——交流不曾打破这种孤立——之后，突然在某一个时期结为一体”。铃木强调，这种一体化过程不是世界共有同样的理念和统一秩序的过程，而是由欧洲单方面膨胀和扩张的结果，它只不过是非欧洲地域的欧洲化过程而已。[34]与此相关，铃木又指出：“欧洲从共同的古代出发，在共同的中世纪成形；而亚洲，如果追溯到人类历史的黎明期，则它是从几个起源不同的文化各自自生性地发展起来的，并且，它们各自作为一个文化自足体形成了封锁和独立的历史。但是，亚洲全体作为一个统一的单位，无论在政治上还是在文化上都是前所未有的。具有统一性的欧洲是实在的，而具有统一性的亚洲却是非实在的。如果亚洲有共通的意识，那也只是这近百年间的事情，它不过是作为对西欧帝国主义的一个反应而出现的。”[35]

铃木成高的观点代表着知识界的主流近代观念与世界认识，它不仅暗合着汤因比“挑战—回应”的历史解释模式，更暗合着现代日本知识分子在亚洲实体化问题上的思考轨迹。有趣的是，这一思路基本上是西方知识分子讨论现代性全球化过程的思路，只不过铃木反过来将它用于对抗欧洲中心论而已。不能否认，铃木代表的这种问题意识具有西化的东方知识分子特有的悖论性格，这使他更易于在学理上认同所谓的“日本特殊论”。他与竹山道雄多次同席座谈，绝非偶然。[36]

但是对于亚洲问题的正面探讨是不可能由铃木这样主攻欧洲历史的学者完成的。在诸多的东洋学研究者中，直接进行了亚洲整体研究

的宫崎市定（1901—1995）在亚洲研究的角度呼应了铃木的世界史观念，尽管在具体结论上宫崎的亚洲观与铃木毫无相同之处，但它的支撑点与铃木的完全相同，那就是对于西欧霸权主义的反抗意识和建立新的世界史观念的努力。

1942年，宫崎受命参加文部省《大东亚史概说》的编纂写作。这本来是为侵略服务的御用学术，但是宫崎以京都学派的理解方式处理了这个棘手的问题："当然，在学问上这种东西是不能写的，但是，我们也无法因此而对欧洲人向来的那种居高临下的亚洲史、那种没有进步没有发展的停滞的亚洲史置之不理。"[37]在这种对欧洲中心主义挑战的意图之下，宫崎市定与其他执笔者"改写"了文部省"为大东亚共荣圈内的人们写作读本"的意识形态目标，把东亚史扩大为包括西亚在内的亚洲史，同时也把文明的发祥地从东亚移至西亚，描述文化在西亚诞生然后逐渐东移最后到日本的过程，刻画了一幅文明东渐的图画。宫崎市定对于日本的定位问题采取了矛盾的态度，他在意识形态上并非不想呼应日本中心论，但学理素养不允许他这样做，结果他基本上对日本的历史地位采取了客观主义的态度。

如果说宫崎市定的亚洲观直接对抗的是日本的军国主义意识形态，那是不确的。事实上，如同京都学派的多数学者那样，宫崎市定也没有对于时政的清醒认识，这导致了他在政治立场上对当时军国主义意识形态的简单认同。但是，宫崎的政治立场在他的学术活动中所占的位置并不重要，除了"学理"，他对思想和意识形态问题缺少必要的兴趣。[38]而对于宫崎来说，这个学理就是世界史的构成问题。他之所以思考亚洲的一体性，是因为他试图做与铃木同样的工作，那就是勾勒与欧洲中心主义不同的世界史图像。因此，尽管他的思考一直是以日本代表亚洲对抗西欧，因而从中日甲午战争开始的日本侵略都具有内在合理性这样一条思路为底线展开的；但是，宫崎的学术视野并不以简单的日本民族主义和军国主义意识形态为基点，他确立的亚洲研究图景暗含着非常丰富的生产性。

《大东亚史概说》直至日本战败也未能完稿，宫崎因此避免了行状上的一个污点；但是这对他几乎没有任何意义，因为他在战败后不

久的1947年就出版了文部省下令“销赃灭迹”的书稿，只不过将其更名为《亚洲史概说》。在这部著作中，宫崎显示了他研究的基本特色，尤其值得注意的是，《亚洲史概说》在日本现代亚细亚主义的理路上显示了重要的承前启后因素。

《亚洲史概说》以整个亚洲为讨论对象，因此它必须面对一个学理上的基本事实，那就是后来导致梅棹忠夫否认亚洲存在的亚洲地域内部文化差异。与强调亚洲作为整体回应欧洲挑战的意识形态价值的铃木成高不同，宫崎在非对抗的层面上强调亚洲的整体性。他认为欧洲历史在所有方面都得到了探讨，可以直接成为世界史的一个部分，而亚洲史的研究却极其落后，尚处于无法在世界史中定位的地步，所以他想要在对亚洲研究的推进过程中使被西方视为停滞的亚洲历史成为世界史的组成部分。至于亚洲地域诸种文明之间的差异，宫崎认为这不能构成使它们之间相互隔绝的理由，因为“交通的纽带使它们紧密地结合在一起”。不过，宫崎也倾向于像梅棹忠夫那样正视亚洲内部的地域差别。因此，他在《亚洲史概说》中把亚洲地域大致区分为印度、中国、波斯·伊斯兰三大文明，并把其他亚洲文明视为它们的各种变形；在此基础上，宫崎注目的是这些文明之间自古以来的“交通”，尤其是其内部的流动性所导致的文明的解体与变质。39

在与梅棹忠夫完全相反的方向上，宫崎市定讨论亚洲各个地域之间的关联性，但是他并没有把这种讨论置于亚洲与欧洲相对立的基点上；相反，宫崎把对亚洲内部各文明间互动关系的分析同样应用于亚洲与欧洲的关系之中，这样，他在实际分析中已经化解掉了亚洲与欧洲相对立的简单化模式，比铃木成高更深入了一步，注目于亚洲和欧洲在历史上的相互关联性。因此，宫崎市定的亚洲历史观又可称为“交通史观”和“接触史观”。

宫崎认为，历史研究必须从人人皆知的“有形状的事实”出发，但是，“外在的事实表象不止于它自身，那是在巨大的力量之间较量之后所生出的结果。这力量不仅是民族与国家的智力、意志力的总和，而且还包含着由它所激发的土地的经济资源这一潜在的势力。其实，历史上所存在的地域本身，就是作为这种力量所作用的场而诞生的。

形成地域的力量，就是形成时代的力量”[40]。这使人联想到和辻哲郎未能解决的风土与历史的关系和梅棹忠夫所关注的生态史的基本命题，也让人想到当今日本的地域史研究；而宫崎对于地域的这种理解，恰恰暗示了地域史研究与思想史研究结合的可能性。宫崎一向反对那种把地域间不同文化的研究孤立起来进行，然后把互不相干的研究拼凑在一本书中的“亚洲研究”，他试图通过讨论不同民族和文化之间的“力量较量”，使历史呈现出有机的内在联系。为此，宫崎套用了欧洲史的研究框架，把亚洲史同样分为古代、中世、近世，并在此基础上增添了作为近世的延续的“最近世”；进而，他论证在西亚、东亚和欧洲依次出现了“文艺复兴”，标志着各自近世的开端，但是这个过程发生在西亚的时间是9世纪左右，东亚是11世纪，欧洲则是14至15世纪。宫崎认为这个过程是以时间为序相互影响的。欧洲文艺复兴出现得最晚，但是它的成就最大，这为欧洲近代强有力的扩张性提供了基础。[41]宫崎这种历史叙述最大的问题是，它对于欧洲近代以来的历史叙述模式不加以质疑，认为尽管它产生于欧洲历史解释的需要，但是仍然可以普遍化，因此可以直接用来讨论亚洲各个地域的情况；宫崎有关文艺复兴在各个地域的状况的解释难免似是而非，而他有关近世中国的民族主义和近代意义上的国家的形成的解释也显得有些牵强。但是宫崎的这种良苦用心绝对不能与通常意义上套用西方理论模式的简单化做法混为一谈，因为他历史研究的目标在于建立有机的整体世界史，而他在使用西方模式时是以世界史的内在有机联系为基准的。因此，与静态地套用西方历史理论模式不同，宫崎始终把这个模式置于亚洲与欧洲的动态性关联中加以论证。例如，在讨论著名的英国产业革命时，宫崎认为这个革命的原动力是亚洲的印度。英国很早就形成了羊毛生产和加工的基础，开始从印度进口原料棉花之后，本国的棉纺工业得到了发展。原来的羊毛加工主要以家庭手工业的形式完成，而大量进口的棉花对加工方式提出了新的要求，即统一生产规格和专业工场的设置。接着，高效率低成本的机械的发明、蒸汽机所代表的动力革命，引发了英国产业革命。宫崎指出：“如果没有供应这些机器的原材料，也没有出口这些产品的市场，那么，这些新发明

恐怕就原封不动地被中世纪的反动势力摧毁，最后变成留给后世的一个怀古的话题而已。其实，就连产业革命精神本身，也是由于当时活跃的东洋贸易的刺激，才得以在现实中唤起。”[42]同样，宫崎市定也论证了法国大革命与东方的关系，特别强调中国与日本的儒学社会形态对于一直与西亚的伊斯兰教徒对峙的西欧基督教社会的影响，认为儒学的非宗教形态有助于打破敌我二分法的宗教思维，从而为欧洲的宗教排除论者提供有力的思想武器。[43]

英国产业革命与法国大革命，在宫崎市定那里意味着他所定义的“最近世”的开端。这也是通常意义上所说的“近代”的开始。当宫崎把这两个历史过程放在与亚洲的关联性中来讨论的时候，问题并不在于他的论证是否有足够的说服力，而在于这部写于40年代的著作已经触到了后日成为热门话题的一系列讨论的焦点，甚至也显示着与沃勒斯坦和布罗代尔对于全球化资本主义论述微妙的呼应关系。

被称为“京都学派四大天王”之一的高山岩男（1905—1993），是主攻西方哲学的学者。他从未正面讨论过亚洲，而且也不是历史学的内行；但是，出于对“世界史”的哲学关注，他在1940年前后发表过一系列以世界史为主题的论文。[44]其中在《历史的地理性与地理的历史性》一文里，高山饶有兴味地触及了和辻哲郎提出的风土问题与梅棹忠夫后来提出的“主体环境系”问题。只是，他并没有提及和辻哲郎，而是把所有的讨论建立在西方已有的历史地理学相关讨论的基础上。但是，多少了解一下这篇论文，或许更有助于我们接近关于亚洲论述在日本的历史脉络。

高山开篇就宣布，历史性不能等同于时间性。历史总是具有时间性与空间性的综合结构。而空间性，不外是地理性。高山的基本思路是，历史是人的主体精神的产物，而人的主体性不仅仅是精神的产物，也是现实的身体实践。因此，黑格尔的历史哲学建基于人的精神，是历史的“必要条件”，却不是“充分条件”。高山指出，人是精神的，同时也是身体的，而他对于身体的定义，是“人的自发的精神与自然环境的接触”。人的主体行动，也不外是以身体为媒介的精神与自然环境的综合。在这个意义上，高山提出了他对于世界史的多元化

构想，这是他的欧洲哲学学术训练所能够达到的极限："但是，历史世界的一元化并不意味着同质化。近代的世界史在世界的欧洲化过程中，初看起来似乎遵循的是欧洲一元化的方向，但是历史总是在理想主义的精神和现实主义的母胎相结合的综合情况下产生的。历史的世界是最具体的世界。它终究不会允许同质化意义上的水平化或者抽象性的一般化。的确，近代的世界史在政治上、经济上、技术上、文化上都接受了欧洲原理的支配，在这个意义上，它在秩序上是按照欧洲的同质化方向发展过来的，这一点无可否认。但是历史世界俨然地拒绝这种抽象的一般化倾向，使得它具有这种拒绝能力的，不外是各个地域不同的地理的自然特殊性与基于该地理特殊性的政治、经济、文化的特殊性。"[45]在今天，把高山的这种叙述简化为文化本质主义是省事而毫无意义的做法。高山确实有本质主义的倾向，但是问题在于，他以本质主义的方式所追问的问题却并不能回收到所谓的本质主义里面去。因为在高山的叙述脉络里面，对于世界史的多样性假设服从于他的"历史哲学"兴趣，他的追问在于，世界是由异质的众多国家综合起来构成的，那么，构成这些特殊性的根据是什么。他的追问是复杂的，因为他试图面对的不是日本的本土资源，而是欧洲学术史里的相关论争和学术资源。

高山对于黑格尔的历史哲学几乎没有质疑。他只是指出，在黑格尔的历史哲学里包括了地域性与世界史的内在关系这样一个基本的命题，但是黑格尔丝毫没有涉及这个内在关系是"如何建立的"。因为依靠黑格尔式的唯心史观，这个问题是不可能得到揭示的。高山尝试着通过对于近代欧洲学术中的两个取向：理性决定论与地理决定论进行分析，找到第三条道路。他首先对德国地理学家拉采尔[46]的地理决定论进行了质疑，指出地理风貌相似而文化却截然不同的事实足以打破这种自然主义的想法；同时，他在此基础上对于法国历史学家费布尔[47]针对拉采尔提出的"地理可能论"表示了更多的认同："相对于地理决定论认定风土的地理环境是必然的体系，费布尔主张它不过是对行动而言的可能性的体系。……换言之，我们人类是把地理自然作为自己环境的主体，主体与环境的关系本来是行动的劳动的关系。面对这样

的主体时，自然里面不存在必然性的要素，自然在所有的情况下都是作为可能性显示出来的。……地理学的问题是利用可能性的问题。”[48]

但是，高山转而对地理可能论进行了质疑。他指出，这种看法过分夸大了人类的主观性，而主体选择的可能性并不是无限的，它受制于自然条件的限度。历史所能够容许的，仅仅是发生在这个限度之内的选择。“因此，必须认识到，可能性的整个体系本身，亦即选择利用能够达到的最大限度，恰恰是非历史的，而历史性的要素仅仅是在这个限度所容忍的条件内部所做的选择利用”。[49]

高山岩男由此提出了“历史的深处永远存在着非历史的地理性，没有非历史的地理性就没有世界史诞生的可能性”的命题。为了纠正欧洲学者的偏颇，他提出了“天人合一”的设想，主张建立人的主体意志与自然环境之间不可动摇的呼应与和谐的境界。奇怪的是，在他进行这些论述的时候，竟然完全没有提及中国的思想资源。不过，这还不是高山岩男真正的问题。更重要的缺陷在于，高山对于世界史多元化的假说，作为他的“历史哲学”，是严重脱离现实紧张的。在这一意义上，高山岩男不要说与同属于京都学派的宫崎市定相比，就是与和辻哲郎相比，也是无法望其项背的。

但是，在40年代出版了大量著作的高山，仍然有他的思想史位置。这个位置不在于他的论述内容，而在于他的视角。这个强调历史多样性的视角，并非后人想象的那样是意识形态的，而恰恰相反，是高度缺少意识形态敏感度的。哲学训练使得高山比宫崎更远离现实，他纸上谈兵的多元化哲学在战争日益升级的40年代初期并没有暗示出任何“天人合一”的可能性。反过来，这种高度缺乏意识形态敏感度的“哲学”，也没有能力迎合当时的政局。因为它虽然没有论证中国文化的价值，却也没有赋予日本以领导大东亚的特别地位。正是在这个意义上，高山艰难地延续了和辻哲郎的风土思路，尽管他本人是否定风土决定论的，但是他的否定与和辻哲郎一样，是相对的。而接下来，当二十年后梅棹登场的时候，高山所试图接触的主体与环境的关系（也就是他所说的“天人合一”）问题被发展为“主体环境系”和文化机

能论，最大限度地延展了这个关于人文与地理关系的基本命题。

于是，问题变得更加复杂了。在这个特定的历史脉络里，对所谓学术客观性的考察可能会勾勒出一些相当有趣的问题。日本京都学派创造的这个知识传统，使得其后讨论亚细亚主义的知识分子面对着复杂的思想遗产。在亚洲问题的理念性、符号化与对亚洲理念性的否认之间，存在着另外一个取向，即京都学派史学家所表现的在实体中寻求历史结构性解释的努力。如宫崎显示的那样，京都学派关于亚洲论述的“第三条道路”，确实在某种程度上消解了亚洲问题在理念与实体上的对立，但是正如高山的世界史哲学所显示的那样，这种消解其实也同时消解了亚洲论述本身。除了宫崎市定，京都学派几乎找不到执着于亚洲的理由，而且就连宫崎也很难把亚洲作为讨论的前提。假如我们不得不承认，对于亚洲问题的执着太需要理念的理由，那么，这是否意味着我们将回到问题的起点，去思考竹内好与桥川文三的那个椭圆形的表述？

问题毋宁说是相反的。假如我们仅仅满足于把思考和追问停留于当年竹内好和梅棹忠夫对谈的程度，那么，我们有可能忽略那次对谈中最重要的部分：如果把思想史中确定不移的“亚洲”前提与其他几种关注历史和地域多样性的研究类型中对于亚洲这个前提的质疑和忽略放在一起，一个潜隐着的问题便会浮出水面——亚洲，假如它无法构成一个先在的前提，那么，它如何进入学术和思想生产才是有效的？这个问题，在竹内好与梅棹那里并没有被真正问题化，在那之后，又经过了几十年的岁月，它才又一次以潜在的方式得以呈现。

《在亚洲思考》的定位与它所揭示的问题

在日本，20世纪80年代以后所出版的讨论亚洲问题的著作虽然不少，但几乎多数是当年宫崎市定所批评的那种把亚洲不同地域的个别研究毫无联系地拼凑在一起的论文集，或许在细节上有所建树，但在

整体上无法达到前人已经达到的水准，缺少力度与危机感，也缺少学术上的气魄与雄心。直到90年代前期，日本知识界才真正出现了重新讨论亚洲问题的动向。这是由一套七卷本丛书引起的。这套丛书名为《在亚洲思考》[50]，沟口雄三主编，由他和滨下武志、宫岛博史、平石直昭四人担任责编；东京大学出版会1993至1994年出版。[51]这套丛书对于“日本亚洲认识的历史性展开”的关注，对于亚洲主题的“问题史”式的构想，以及重新探讨日本与亚洲关系的含义和亚洲问题与近代问题的关联等努力，都是战后日本知识界讨论亚洲问题的一个新的到达点；尽管作为论文集，它也有良莠不齐的毛病和主题分散的宿命，但是毕竟达到了把“亚洲”再一次问题化的目的。不过，最值得注目的，还是沟口雄三和滨下武志在这套丛书中的合作所象征的思想史与地域研究的接触。这种接触是60年代初期竹内好与梅棹忠夫那篇短小的对谈之后最重要的一次。

沟口雄三主攻中国思想史，他的研究最具特色之处是“从内部接近研究对象”，亦即尊重对象自身的内在理路，不预设任何既定的前提。在他的中国思想史研究尤其明清之际的研究中，把握住了历史转折时期特定的复杂内涵，紧扣住历史的内在张力追究问题。作为思想史家，沟口的研究体现了比一般历史家更为突出的内在紧张度，表现为沟口的追问始终沿着历史中的“紧张的瞬间”[52]展开；对于原理的追求是沟口雄三中国思想史研究的基本动机，而他对于原理的理解与竹内好有极其相似之处，那就是他不关心具体历史过程之外的任何演绎，他讨论的原理存在于那些一次性的历史事件之中。沟口雄三是从对竹内好和丸山真男等战后思想史大家的批判开始自己的学术生涯的，然而在追求原理的层面上，他仍然继承了日本近代思想史的传统。在亚洲问题上，沟口的研究本身具有间接性，他始终以探讨中国思想史为己任；但是在这种探讨中，沟口化解了对于中国思想史的所有既定前提和观念，尤其是化解了东方的“西方主义者”们制造出来的所谓近代思维的先定前提。这使得他与注目于中国历史中的动荡和变化的宫崎市定具有极大的差别：宫崎虽然也进入了中国的历史，但是从来没有离开过欧洲史的分期方式和基本视点，而且尽管宫崎的中国

史研究揭示了很多重要的问题，却不能不忽略那些不被概括进这个框架的部分，而这正是沟口所关心和处理的问题。沟口向人们展示的是一幅与欧洲近代叙事极其不同的历史图景，在他精彩的历史个案分析中，描绘的恰恰是先定的西方近代模式无法企及的问题，即中国式近代的内在理路。他的历史个案分析由于对这种内在理路的追问而以长时段历史研究为特征，这又使他区别于那些只能处理断代史的历史家，他所处理的个案因此显示了极其深厚的历史意识。沟口在长时段历史研究的基础上试图提出一套有关中国近代原理的构想，并尝试将其理论化；在显示西方现代性观念有限性的意义上，沟口对于中国历史的“内部理解”构成了这套丛书的一条无法忽视的潜在线索。反过来，沟口个人的研究，也只有借助于这套丛书的内在结构，才有可能显示它的丰富性。在日本，部分学者套用后现代理论的结论，相当表面化地看待沟口的研究，认为他的中国“基体论”是文化本质主义，他主张从中国内部发展规律看中国历史的立场是强化东西方的二元对立，等等。这些皮相的见解并没有抓住沟口思想史研究的真正内涵，当然，也没有能力发现其真正的薄弱环节。事实上，沟口作为一个思想史家，一直面对着一个思想史的基本困惑，那就是思想史所处理的“精英话语”，如何在思想家的同时代基本社会状况中定位的问题。沟口的思想史研究，直到这套丛书出版为止，都没有突破这个基本的困境，他似乎并没有考虑把思想家的话语和他所处的社会状况画等号这一做法的限度问题。因此，当《在亚洲思考》作为一个结构把沟口的个人研究包容进来之后，丛书中的经济史、社会史研究在结构关系上反衬了沟口思想史研究中这个最大的弱点。很难断定这种反衬对于沟口个人在学术上具有多大的冲击力，但是一个明显的事实是，当这套丛书问世之后，沟口的关注明显地转向了社会史。这倒并不意味着他转向了社会史研究，恰恰相反，沟口以最有生产性的方式把社会史的视野转化为自己思想史研究的问题意识。比如1996年他发表的《礼教与革命中国》53，基本的思路是把五四前后的激进知识分子反礼教的言论作为具体时代的危机意识加以定位，同时对于明代以来中国民间社会宗族制度中礼教的复杂机制进行勾勒，特别注目于礼教在民间

作为相互扶助的基本社会机能和乡约共同体的独特作用，描绘了近代中国知识分子以西方近代观念为依托的礼教观念与中国社会结构中礼教的实际功能之间的错位，暗示了一个耐人寻味的思想史命题：思想史转向社会史，并不一定意味着思想史学者转而进行社会史研究，真正的出路有可能在于，通过把社会史纳入自己的视野，使思想史对于精英人物话语的研究方式更加历史化。很难断言沟口的这个视野的展开仅仅是这套丛书使然，也许问题是相反的，亦即他对于社会史的兴趣促使了他推动这套丛书，并从中汲取学术营养；但是可以断定的是，《在亚洲思考》在沟口的学术生涯中，即使没有构成转折，也是一个重要的契机。

滨下武志主攻中国近现代史，尤其是经济史。他的研究追求对象的内在结构，并试图把这种结构规则化。[54]当他把主要精力集中于地域研究的时候，这种对于结构的关注促使他重新架构了亚洲地域的有机联系，这就是他著名的朝贡体系研究。滨下武志通过对东亚以中国为中心的朝贡体系网络的历史分析，揭示了一个重要的事实，那就是转变期的近代东亚不存在西方意义上的民族国家，它所固有的地域历史是由跨越国家的朝贡体系网络构成的，它的内在活力也是由这种朝贡关系激发的；甚至日本的脱亚和近代化，也是在这一朝贡关系的历史制约下发生的，它不是目的，而仅仅是摆脱自己朝贡国位置的手段而已。滨下武志的地域研究是对亚洲问题的直接回应，不仅讨论了东亚地域的实体性关系，而且还在亚洲与欧洲相对应的意义上讨论了被外在化地设定的“近代”在东亚的有限性。滨下武志讨论亚洲问题的时候暗含了一个基本矛盾，就是他以讨论东亚代替了讨论亚洲；换言之，他没有兴趣讨论作为理念的亚洲的非实体性与作为朝贡体系载体的东亚的实体性之间的关系；这使得他在讨论亚洲其他地域的结构时，不能不把其强行纳入“朝贡”的网络之中。

尽管沟口雄三在“中国”这一国家框架中讨论问题，而滨下武志则在以中国为中心的地域框架中讨论问题，但是这并不妨碍他们对于欧洲近代意义上的国民国家概念在东亚历史解释中的有限性乃至无效性，进行惊人一致的追究。这套丛书正是在这一意义上，从完全不同

的多个视角出发，讨论了非欧洲世界的内在活力和与欧洲世界碰撞时所激发出来的问题。

令人遗憾的是，也许是由于缺少相应的研究者，书中完全没有对近代以来日本亚洲观的通盘梳理，原定在第五卷刊载的由四位编者所作题为《近代日本的亚洲认识》的讨论，最后代之以编者之一平石直昭的论文《近代日本的“亚细亚主义”》。平石的论文是书中唯一具有清理亚细亚主义意图的论文，但是仅仅列为论文之一，在书中未能起到提纲挈领的作用；同时，它也过分拘泥于日本思想史的分野，无法涵盖丛书的丰富内涵。而参与写作的学者基本上没有把自己的研究纳入明治以来思想史或社会科学研究的历史脉络的意识，加之丛书吸收了占作者人数五分之一的东亚和美国学者加盟写作，显然有意突破“日本人讨论亚洲”的老框架，以确立超越学者国别的研究局面；所以，这套丛书与日本思想传统和学术传统之间的传承关系是不清晰的。然而饶有兴味的是，以沟口雄三为代表的思想史学者和以滨下武志为代表的社会科学学者，却仍然在自己的研究中表现了他们与前代学术和思想传统的联系，我们仍然可以在他们的研究中发掘日本亚细亚主义的脉络，于是可以发现在超越了简单的东西方对立思考框架的今天，在面对复杂的全球化课题的时候，缠绕着今天日本人的，仍然首先是日本的自我认同问题。而阅读这套丛书，如果抛开了一个世纪以来日本的亚细亚主义脉络，我们将无从找到深入其间的路径。

至少在浏览了从福泽谕吉开始的亚细亚主义心路历程之后，可以理解近代日本人亚洲情结中所暗含着的一个矛盾。那就是相对于与中国自古以来的不对等关系，日本希图在近代的“华夷变态”过程中取代中国而成为与西方抗衡的主体。它至少由三个要素组成：日本、中国、西方。西方是不是抽象的虚构其实并不是问题的关键，要害在于日本如何在这样的力学关系中确定自己的位置。可以说，与中国不同的是，近代日本的自我认同问题必须通过亚洲这个媒介才能完成。问题的复杂性在于，日本的亚细亚主义几乎从来无法摆脱这一非学术的现实因素，因而它几乎一直是右翼知识分子的话题，竹内好竭尽全力试图挖掘日本知识分子对亚洲责任的思考和对于亚洲近代性的思考，

也必须采用“火中取栗”的方式。正是在这样一条线索上，历史上才会出现亚细亚主义的各种变调。

《在亚洲思考》如何把自己从这种带着不愉快记忆的历史线索中区别出来？无论《在亚洲思考》的四位编者如何界定自己的工作，他们都不可能做全新的讨论。事实上，他们不得不面对的知识传统对他们提出了大量极其困难的课题。如何解决福泽谕吉、冈仓天心那个椭圆所带来的亚洲符号化的难题？如何面对和辻哲郎以三个不同的风土模式取代亚洲对欧洲构图的设想？如何面对宫崎市定以交通史重新结构亚洲和欧洲的关系从而重构世界史的努力？如何面对梅棹忠夫对于亚洲框架的解构和打破符号化将亚洲地域实体化的思考？还有，如何面对从和辻哲郎到京都学派的“日本意识形态”？如何面对竹内好曾经设定的通过对亚细亚主义的清理达到建立日本文化认同的目标？《在亚洲思考》的确把思考半径从日本扩大到整个亚洲，但学者们面对的却首先是日本的问题。而在日本与亚洲的关系被学术化和客观化之后的今天，不是由善于处理历史内部纠葛的沟口雄三等思想史学者，而是由滨下武志、川胜平太、宫岛博史等优秀的经济史学者进行了回应。这在一定程度上使问题的方向离开竹内好所勾画的那个亚洲问题的椭圆，更接近梅棹忠夫乃至宫崎市定的领域；它同时淡化了历史上亚细亚主义所面对的意识形态难题，反过来，又使自己的定位变得暧昧不明。

滨下武志本人参加过由梅棹忠夫所主持的“文明学”研讨会，他的论文《朝贡与移民》曾收入该研讨会的论文集《统治机构的文明学》（中央公论社，1986年）。这当然并不能证明滨下武志本人对于梅棹忠夫的认同，因为他对于亚洲的基本看法与梅棹相反，他不仅承认亚洲地域独立存在的必要性，而且进而通过对地缘政治的强调使近代国民国家的概念相对化；这与梅棹忠夫否认亚洲存在并以国家为基本单位讨论文明问题的思路是不同的。但是在深层意义上，恰恰是以滨下武志为代表的日本广义地域圈域的研究者，最大限度地激活了梅棹忠夫的生态史观念，使其获得了再生的机缘。

梅棹忠夫早年就注意到了亚洲地域的文明大国与周边小国的区别

问题，这个问题被竹内好轻轻带过，没有得到思想史学者的注意；梅棹忠夫本人也没有能力把这种文明中心国与周边小国的差异发展为“关系研究”；宫崎市定在他的亚洲史研究中试图讨论亚洲地域的贸易关系问题，但是他没有能力处理这部分历史资料而仅仅止于提出设想。况且，宫崎市定始终没有能够摆脱国民国家的论述框架，他甚至没有能够达到梅棹忠夫论述大国与小国区别的程度。而在滨下武志等人的研究中，文明大国与周边小国群体的关系问题构成了研究的主干，它没有停留于梅棹忠夫和宫崎市定基本以国别为单位的研究层面，而是进一步发展为跨越国界的社会结构与国际关系研究，具有极其厚重的历史内涵，也在事实上提供了沟通经济史与思想史认识的基础，从而把梅棹忠夫“历史零化”的努力转化为重新书写历史的工作。于是，在滨下武志本人的研究里，出现了对于大东亚共荣和脱亚入欧的重新解释。55这是梅棹忠夫所回避的问题，同时又是宫崎市定使其简单化和合理化的问题。由于滨下武志忽视了思想史逻辑的强大惯性，也由于他没有把自己的研究与相应的思想史研究成果结合起来思考，因此，他对于“大东亚共荣圈”和脱亚的解释除了受到意识形态误读，几乎没有带来正面的效果。它意味着滨下显示的是地域研究缺少与思想史的合作所陷入的困境。但比起这一困境来，更为重要的是，滨下武志所进行的对于国民国家框架的根本质疑和由此而生的对于亚洲（实际上是东亚）近代的重新阐释，为国际学术界提供了东西方知识界相沟通的契机，也为思想史学者提供了有效的参照系。与滨下武志形成互补关系的有经济史学者川胜平太和宫岛博史，川胜的论文《东亚经济圈的成立与展开》、宫岛的论文《东亚小农社会的形成》在“中国以外”的视域内论述了东亚的地域体系问题。特别值得注意的是川胜的论文，这倒不是因为它简要地梳理了以桑原骘藏为首的京都学派历史学家的经济史观点，也对梅棹忠夫的生态史观进行了加工，而是因为它试图在这样一个知识传统内进而提出自己的“锁国体系”并且推进了日本亚洲论述中的一些关键问题。

　　川胜平太的经济史研究与宫崎市定的亚洲史研究有非常相近的视角，就是它注目于东亚不同国家之间由贸易而非意识形态因素所引起

的相互冲击和接触的部分，并且关注亚洲与欧洲在近代化过程中通过贸易而发生的互动关系。有趣的是，川胜虽然没有援引宫崎市定的有关论点，但是他同样注目于英国产业革命与印度棉花之间的关系，并且在比宫崎更为丰富的资料分析基础上得出了与宫崎完全一致的结论："英国为了造出印度产品的复制品需要一个世纪，直到产业革命才得以成功地生产了比原装货更胜一筹的复制品。通常认为英国的产业革命是自生的，但是，毋宁说使得产业革命——它在定义上伴随着经济和社会的根本革命——势在必行的是拥有原装产品的地域对英国施加的强大的外在压力。通常说日本产业革命的国际条件是西方的冲击，而英国的产业革命的国际条件则是东方——或者说是亚洲——的冲击。"56

但是，川胜平太是在一个与宫崎完全不同的上下文中讨论英国产业革命的亚洲背景的，这个上下文就是他对于西欧史学模式在亚洲经济史研究中有效性的质疑。上述对于英国产业革命自生性的质疑，直接针对的是战后日本史学家大冢久雄的"英国产业革命是自生的"这一论断，但是川胜追究的不仅仅是这个结论，而且是大冢史学所采用的以西欧近代模式衡量和比较日本近代的方法。不能否认，这也是宫崎市定这样对于中国历史有着卓越眼光并且试图超越西欧中心论的东洋史学家采用的基本框架。川胜因此在他的论文中呼吁"寻求面对亚洲的视角"。因此，在深层意义上，川胜平太的亚洲研究击中的是宫崎市定这类开创了"交通史"思路的中国史学家的要害，把已有的亚洲与西欧的关系研究推向了更为复杂的层面。在这一层面上，川胜提出了他的"锁国"体系论。

这当然首先是他对于沃勒斯坦"世界体系"的回应57，不过，把川胜平太的思路追究下去，必然引出另一个问题，那就是当他把锁国体系论述定位为与沃勒斯坦的"世界体系论"并行的另一种世界体系论述的时候，他需要更为详尽的中国研究作为论述的支撑点。

这或许正是以沟口雄三为代表的中国思想史研究者在本丛书中的定位。尽管丛书的四位主编似乎并未在思想史和经济史的交错点上达成某种共识，但是沟口雄三的《中国理气论的成立》、小岛毅的《从

地域出发的思想史》、寺田浩明的《明清法秩序中"约"的性格》等论文，在丛书中也形成了一个鲜明的对照点，它们意味着一个世纪以来日本亚细亚主义思路中最为薄弱的"亚洲中的中国"的问题被揭示了出来。

从福泽谕吉和冈仓天心的时代开始，直到梅棹忠夫和宫崎市定的时代为止，有关中国的论述一直是一个极为困难的话题。它的困难性在于，正如滨下武志和川胜平太等学者揭示的那样，日本的近代化和脱亚的过程其实一直是围绕着从中国的支配下独立出来的方向进行的。当日本确立了它近代国民国家性格的时候，当日本在近代以来对中国一次次侵略的过程中，日本的自我认同始终是围绕着它与中国的紧张关系深化的。在思想史上，竹内好曾最为切近日本的这个要害，他一生强调日本人理解中国的重要意义；但是他本人也只是完成了中国在日本作为东亚现代性符号的转换，并未真正接近中国的复杂性本身。以京都学派的中国史家为首的学院派知识分子从20世纪初就开始了中国学的建设工作，但是它明显的思想局限性把学术限制在一个极其有限的领域内，而对于意识形态问题的简单化回应方式也阻碍了它处理思想问题的能力。可以说，在《在亚洲思考》面对的知识传统中，一直遗留着一个棘手的问题：如何使中国真正进入日本知识界的视域，使其不仅成为学术讨论的对象，而且成为现代思想的资源。在战后又一次经历了脱亚入欧的日本思想界，在回答由福泽谕吉开始的那一系列亚细亚主义的问题时，中国并未成为文化与思想资源。

不能否认，《在亚洲思考》中表现出色的经济史学者的确堪称该丛书的"代表选手"。但是，他们的成功部分是由于找到了与国际性话题的接触点，尤其是与沃勒斯坦世界体系的对应关系；而他们对于东亚经济史的开掘，也为全球化资本主义论述提供了新的视角和资源。与此同时，他们对于中国历史本身的开掘是极其有限的，这是因为在他们的学术视野里，中国近代性的复杂程度只是在回应西方学者的全球性论述时才具有意义。由于地域研究对国家框架的消解，对于中国历史特性进行深入研究的必要性便被最大限度地掩盖了。因此，这些经济史学者面临着一个巨大的陷阱，即由于对历史的无知和轻视，他

们往往无法使自己有效地区别于意识形态上的右翼和保守立场；因而当他们初试锋芒试图推进自己的学说时，往往就会在意识形态立场上捉襟见肘。

1999年8月，川胜平太、梅棹忠夫等学者会同美国学者举行了一个小型的“国际海洋学术研讨会”，中心议题是日本如何把关注点从大陆转向“海洋文明圈”。这个讨论无疑是近年来在日本成为热门话题的“海洋国家论”的一个版本，其着眼点是经济的而不是思想的。但是，当川胜平太设想组织一个以日本、印度尼西亚、澳大利亚为盟国的松散的联合体的时候，当梅棹忠夫强调日本向大陆伸手从来得不到好处的时候，他们忘记了一个历史的事实：无论海洋国家的设想何等美妙，曾经在历史上野蛮侵略大陆邻国并且今天仍然在作为美国的军事基地威胁着大陆安全的日本，是不可能轻装入海的。58

相比之下，中国思想史研究者乃至日本思想史研究者面对的是更艰巨的困难，在某种意义上可以说，批判文化本质主义的思想史学者恰恰是在进行“地域性”论述而经济史学者却在他们的地域性论述中“全球化“了。思想史不允许有良知的学者无视日本在东亚的历史和现实关系而转向太平洋，他们不能不处理经济史和文明论者们试图化解的那个问题：亚洲意味着什么？东亚意味着什么？亚洲论述中明显的意识形态性一度阻碍了人们接近它更复杂的存在样态。正如沟口雄三在他为第四卷所写的序言中指出的那样，“亚洲以形成近代国家而使得亚洲世界成为与欧洲世界相抗衡的制作之物，这一限定的人为性反倒损害了亚洲世界的自然性”59。导致沟口提出如此问题的显然是他的中国思想史研究，这一点在他的《作为方法的中国》里已经有明确的论述；而正像该丛书中沟口论文所表现的那样，他在中国历史中所寻找的，其实不仅仅止于所谓中国历史的内在“基体”，而是通过对这种基体的讨论所提供的迥异于西方史学模式（尤其是近代化模式）的另一种思考框架。这使沟口以及小岛、寺田这类学者的研究指向了与宫崎市定等京都学派中国学家不同的方向，暗示着中国思想史研究本身正在与经济史研究进行着同样的挑战，但是它的研究对象是中国这个战后一直未能进入日本知识界主流话语的话题，并且强调的是在中国内

部发现其自身的规律，这就使它不可避免地处于亚洲叙述的边缘位置。

《在亚洲思考》没有能够进一步把亚洲变为促使思想史学者与经济史和地域研究学者联手的契机，这是一个遗憾。这个遗憾主要在于，这套丛书不得不面对近一个世纪以来日本亚细亚主义的历史，面对日本的脱亚与兴亚的二重变奏问题，但是它却不能够正面承担这一问题。换言之，在这套丛书当中，我们找不到与竹内好和梅棹忠夫那一代人思考的直接接触点——地域史研究有意无意地淡化了日本亚洲问题的历史语境，于是，它不能不承担的一个直接后果就是人们有可能对地域研究提出新的质疑：这样的中央——周边的解释图式，是否会导致新一轮大东亚共荣理念的合理化？或者是否意味着简单地与“脱亚入欧”相对的“脱欧入亚”？

假如把日本近代一个世纪以来亚细亚主义的问题做一个简单的清理，那么，可以看到一些非常有趣的现象。当年隐藏在福泽谕吉和冈仓天心亚洲观中的一些重要的契机，在战争状态下丧失了思想再生产的可能，而对于亚洲的思考，则从和辻哲郎的风土论开始显示了它真正可能生长的方式——去除亚洲问题的理念性质，把它变成对于现实状况的认知。从和辻的风土论到梅棹的生态史观再到滨下的地域研究和川胜的锁国体系，学科领域完全不同，对于亚洲的论述方式也完全不同，但是这条潜在的“脱离亚洲问题的理念性”的线索是非常一致的。日本近代百年讨论亚细亚主义的这两条线索，曾经在60年代发生过接触，现在又一次在《在亚洲思考》中共存，但是无论哪一次，它都没有完成真正意义上的结合。恰恰是这种对于亚洲问题理念性的疏离，致使今天的亚洲问题讨论在某种程度上避开了亚细亚主义的历史，避开了前代人面对亚洲问题的内在紧张，反过来，它也就不具备有力回应今天日本思想界在思考亚洲的背景下出现的种种问题的能力。

滨下武志在为《在亚洲思考》前三卷所作的序中分别讨论了这样三个问题：

1.亚洲问题的多面性。他试图通过组织不同学科领域的学者勾勒

亚洲作为地域、社会、民族、言语、政治概念等空间载体的不同轮廓，在揭示亚洲问题的多面性和其固有认识方法的多样性的同时，质疑已有的社会科学方法论那种以综合和普遍概念来把握不断分化和异化的社会空间和意义空间的局限性。

2.在揭示亚洲问题多面性的基础上，勾画作为一个整体的亚洲地域的“地域系统”，这就是以滨下本人的研究为代表的朝贡体系研究和与其相近的经济史、国际关系史研究。在这些研究中，亚洲被刻画为一个具有内在机制的有机整体，通过以中华文明为中心的朝贡网络，东亚、东南亚、南亚和西亚以朝贡或贸易等多种方式构成了一个有序的地域，它拥有与欧洲近代完全不同的内在逻辑，这就是与“国家”相对应的“中心—周边”地域机制和与此相应的朝贡—册封关系。

3.从“周边”的视角思考亚洲。由于周边地域具有的流动性与复合性，它有效地揭示了亚洲地域内部的异质性要素交流与交涉的实态，从而改变了历史研究向来以中心为对象的局面，打破了中心对中心的研究图式，以中心对边缘的研究视角揭示了亚洲内部的复杂关系。这不仅指出了东西方对立图式“中心对中心”的盲点，揭示了亚洲区域内部流动性关系的特质，而且对建立新的研究视角具有很大的启发性。

不言而喻，滨下武志提出的这三方面的问题均对思想史和历史研究具有不可低估的启发作用。沟口雄三在他个人的研究中也引用滨下武志的这些构想，显示了思想史与地域史研究结合的可能；当然，滨下武志的这种亚洲理解需要大量具体研究的支持，收入丛书的部分论文显示了这种功能；但是这些论文绝大部分是经济史和国际关系史等社会科学论文，思想史的论文为滨下提供的呼应极其有限。于是，以地域史概括亚洲近代问题的抱负很容易受到质疑：滨下本人究竟只是东亚和东南亚朝贡贸易研究方面的专家，对于这一地域的研究方式是否可以如此没有阻碍地扩展到整个亚洲地域呢？同时，当年宫崎市定曾经设想在亚洲与欧洲之间建立“交通史”的有机联系，滨下武志的亚洲朝贡体系如何处理这一份遗产呢？在《朝贡与条约》中涉及了朝贡与条约的关系，但是这只是东亚内部的近代结构问题，并不涉及欧洲的贸易方式，东亚内部的流动性是建立起来了，可是东亚与西欧、亚

洲与欧洲的流动性关系和其间的紧张对抗在这个模式中很难被揭示。笔者当然并非在苛求滨下武志的经济史研究必须集大成，但是，地域研究这种以经济为焦点的视角，是否有可能掩盖思想史所处理的思想张力问题，以至于像当年宫崎市定那样，抹掉历史中政治思想和文化冲突的紧张度，甚至为历史中各种形态的暴力做合理性辩护？假如滨下武志的学术视野里更充分地纳入思想史的研究成果（虽然他也在自己编辑的前三卷中收入了少量思想史论文），而思想史学者也与滨下武志建立更密切的合作关系，那么这种合作是否有可能把当年宫崎市定一个人思考的“交通史”课题推进到更为成熟的层面呢？假如当年竹内好与梅棹忠夫不成功的合作能够构成新的起点，那么，“在亚洲思考”将会思考什么样的问题？

可以说，在日本的知识传统里，讨论亚细亚主义的传统有两个。一是以思想史学者为代表的、把亚洲问题视为与西欧相对的理念的传统，在不同时期它采用了不同的形态，但是在“理念性”（这里所说的理念不是概念，而是相对于经济与社会活动的精神活动）这一意义上，这个传统一直存在；今天的思想史研究即使不像竹内好当年那样把自己“摆进去”，至少也把亚洲问题所包含的理念内容作为自己的研究对象，而它总要或多或少地面对历史中的内在张力。另一个传统是由和辻哲郎开辟为社会科学学者所继承，它在很大的程度上排除了人文精神在亚洲问题上的作用，强调的是对于亚洲问题的真实状态的认识；其间，以梅棹忠夫为代表的生态史学说最典型地体现了这种对于亚洲问题的“非理念”和“非意识形态”性质。甚至在宫崎市定这样本该最具有人文精神的历史学家那里，由于京都学派特有的“科学性”，也极大地消解了历史的内在张力。滨下武志等人的研究基本上从经济史的角度继承了这种非理念性的传统，他对于“大东亚共荣圈”和脱亚的不成功阐释突出地体现了他这种非理念性的努力。可以说，思想史的处理对象是主体性理念和精神活动，它便于揭示历史的紧张度，而经济史和地域研究的对象则是抽象的法则，它常常消解历史瞬间错综复杂的张力，把它们从自己的课题中排除出去。《在亚洲思考》具备了日本近代百年来亚细亚主义传统的基本脉络，却缺少对于这种脉络的有意

识梳理；同时，它又比历史上任何一个时期都更具备促使亚细亚主义的两个思考传统结合的条件，但是未能完成这种结合。正是在这一意义上，不能不说《在亚洲思考》缺少一道必要的程序，那就是在“从亚洲出发”之前，首先要“思考亚洲”。换言之，这套堪称日本90年代最具有代表性的亚洲问题研究专辑，在对一切进行质疑的时候，却没有对“亚洲”这个既定前提所包含的复杂历史走向进行充分质疑和整理。问题在于，这个质疑早在福泽谕吉的时代就已经开始，在竹内好与梅棹忠夫的时代达到过高潮，但是它始终没有完成，而伴随着日本脱亚与回归的同时进行，这种质疑正变成潜在的线索，规定着今天的思路。对此避而不谈，把地域研究简单地视为全新的研究是不妥的，它不仅要在与梅棹忠夫的文明生态史观和京都学派的经济史研究相对比的前提下，而且要在与另一条亚洲认识的思考线索——即作为理念的亚细亚主义相对比的前提下，才能找到自己的位置；正是在这一意义上，对于今天的日本学人来说，不仅“脱欧入亚”与“脱亚入欧”是需要清理的学理和现实问题，而且，在某种意义上来说，假如边缘性的思考要具有自己的原创性，它就必须寻找自己与传统的连接点。

由四位编者联名执笔的《在亚洲思考》编后语触到了一个重要的问题。它写道：“本丛书可以说是寻找能够使讨论现代亚洲之变动得以实行的亚洲历史范型的尝试，就另一方面而言，它也可以在另一个讨论序列中找到自己的位置——它是在变动的现代世界中探讨新的日本论、日本人论，亦即探求日本特性的一个环节；这个被探求的日本特性，并非是明治以来一贯被追求的以西洋为模式的那种文化认同，也不是对日本本身的强调，它意味着揭示致力把日本置于亚洲之中的这个日本的亚洲文化认同究竟是什么——这是一个需要在长期历史连续性的视点中加以追求的课题。其间，当地域性所具有的以共有的同质性而构成的地域，和并存着异质性的地域的同化及异化过程的展开这些特质构成讨论的基点时，那么，为了那个需要数代人才能完成的日本‘回归亚洲’，恐怕有必要从地域史研究的视点出发，把理念化了的‘西洋’还原为地域性的西洋吧。同时，把一向被个别化和地域化了

的亚洲作为理念性的地域加以讨论也是必要的。”

正如本文开头所引萨义德的论述显示的那样，对于西方知识分子来说，其实亚洲一直是一个理念性的存在，尽管这一理念一直服务于西方中心主义的需要，正如在东方知识分子这里西方也是理念化了的“原理”的符号一样；当《在亚洲思考》直接向我们展示它试图完成对西洋理念的解构意图以及与此相关的使亚洲上升为世界史原理的意图时，却并未向我们显示简单的“脱欧入亚”意向，相反，它所展示的其实是一种只有东西方知识分子合作才能实现的可能性前景。应该说，亚洲作为一个地域的理念性，是使亚洲这个范畴得以成立的最合理的前提，它的上下文在于，亚洲知识分子的叙事里已经存在着“西方”这个对于西方知识分子来说几乎不具有意义的理念性范畴。而这个理念性范畴在历史上起到了促使亚洲人形成自我认识的媒介作用。但是，与理念性的“西方”不能成为普适性的原理相同，历史上日本人理念性的“亚洲”也没有进入原理的世界。

《在亚洲思考》以一种有保留的态度谈论了亚洲理念作为具有普适性的世界史原理的可能，却没有把这种理念与从福泽谕吉到竹内好的亚洲理念加以区分，因为丛书所追求的“理念”其实远远超出了后者的“心情”或“符号”的层面，具有当年京都学派所未能企及的厚度，这就是丛书中由地域史研究和思想史研究的不同取向所同时表现出的试图追求原理的构图。无法否认，在现今使用西方视角进行的全球化叙述中，亚洲叙述的理念性被遮蔽了，它在世界史中的位置是不清晰的，而且远远不能发挥促使欧美知识界进行自我认知的媒介作用；相反，无论在东方还是西方，它仍然基本是印证或批评西方普适性原理的个案。而同时，由萨义德所批评的“东方主义”所制造的另一种亚洲理念，也潜移默化地左右着亚洲知识分子。这使得我们十分容易满足于当年竹内好的亚洲思考；对于亚洲的讨论常常受到忽视，那是由于我们并不能迫切地感觉到西方理念的局限，或者常常满足于以简单的东西方对立图式解释历史的复杂性；亚洲理念所包含的亚洲内部的地域性历史张力，其实并没有进入我们的视野。假如《在亚洲思考》编后语的上述设想能够实行，假如由亚洲知识分子把理念化的西洋地域

化，把地域化的亚洲理念化，世界学术的局面将会出现什么样的变化呢？

但是，这样的设想在这套丛书中并未得到真正的实行。经济史学者的地域研究并未与思想史学者的理念研究真正结合，恐怕是最主要的原因吧。尽管他们各自都强烈感觉到了西方理念的有限性，但是亚洲理念的建立需要跨学科的合作，它不是经济史研究或者思想史研究能够独立完成的工作。更何况，在日本亚细亚主义的语境里，已经存在着如此丰富的资源和深刻的教训，它们没有得到真正的整理，也是阻碍区别于东方主义的亚洲理念形成的最大障碍。

在20世纪90年代，没有出现进一步推进《在亚洲思考》的著述。而在这个十年里，日本的邻国中国发生了巨大的变化。似乎不能用简单的价值判断为中国的变化定论，因为在中国迅速的经济发展过程中，付出的代价和难以估计的各种潜在的可能性远远超过了人们估计的能力。但是有一点是确实的，那就是中国在这个十年里越来越成为日本朝野不能无视或者斜视的存在，而越来越多的日本企业与日本人涌入中国谋求生机，也造成了一个难以估量的潜在变化，那就是日本社会很难仅仅把目光投向美国与西方世界，中国对日本的生存构成了前所未有的意义。有趣的是，在90年代末期，中国与韩国社会都出现了有关东北亚联合体的设想，而在日本出现的却是海洋国家的设想。上一章所涉及的梅棹忠夫等人关于海洋文明和海洋国家论的说法，在东北亚的这个时期里似乎有些突兀，但是反过来，却也似乎反证着《在亚洲思考》那个模糊却急切的“回归亚洲”理念的现实难度。

在这样的巨大变化之下，2000年日本岩波书店出版了山室信一的专著《作为思想课题的亚细亚》。这是一本厚度达800页的长篇巨著，在日本社会与知识界一时间醉心于海洋文明的时候，应该说是一个有思想意义的事件。似乎要弥补《在亚洲思考》所欠缺的“日本的亚细亚主义”的部分，这本书花费了庞大的篇幅整理了东北亚区块中近代以来关于亚洲论述的资料。它把东北亚国民国家形成时期的历史作为讨论的对象，基本上采取的是国际关系的通行分析模式，因此理所当然地以近代以后的民族国家为基本单位讨论问题。作者在进行历

史分析的时候，设定了一个“模范国迁徙”的基本视角。依靠这个视角，他论述近代的东亚三国如何在学习西方的层面上结成了“连锁”的关系，并且先后成为学习的“模范国”。具体而言，他希望论述的是，西方的文化先是通过中国传到日本，然后日本又成为新的学习现代化经验的模范国，朝鲜半岛则在这个过程中不断奋起直追。于是这一模范国转移的过程使得东北亚变成了一个内在相关的整体。

《作为思想课题的亚细亚》在结构上分为三个部分：基轴、连锁、规制。第一部分“基轴”讨论的是亚洲认识的基本轴心，包括文明、人种、文化、民族等等。通过对这些关键词的讨论，第一部分试图为思想史里面的亚洲论述建立一个整然的模式。第二部分讨论了19世纪与20世纪之交亚洲内部特别是东亚三国之间的思想连锁，特别是西学与本土思想之间的关系，以及在国民国家形成过程中本土化和类同化以及均质化三个方面的起伏消长问题。从作者所安排的篇幅来看，这部分几乎占全书的一半，当是重点所在。它所使用的大量表格数据，也是全书的重头戏。第三部分虽然篇幅短小，却是全书最有想象力的部分。在这个部分里，作者讨论了日本的亚细亚主义与外交以及政策决定之间的联动关系，特别是他试图把这些分析导向对于竹内好当年提出的关于亚细亚主义性质下述预设的质疑：“对于竹内好所规定的‘不是具备了实质内容的、可以客观限定的思想，而该称其为一个倾向性；……亚细亚主义是多义的，但是无论怎样集中多种定义进行分类观察，也仍然无法视其为直接作用于现实的思想’，我试图要把它作为对于现实进行规制的思想来加以把握。”60

于是，这个饶有兴味的问题不能不引起读者的追问。在山室信一的著述里，亚细亚主义似乎是可以直接推动现实运作的思想，但是他对于这个思想的规定却是大而化之的。当年在竹内好那里，亚细亚主义被作为区别于民族主义、扩张主义、国家主义乃至法西斯主义风潮，区别于民主主义、社会主义等等公认思想的非实体性的思想。竹内好强调亚细亚主义不包括内在的价值，不能进行史的研究，与他特有的时代课题紧密相连。当战后日本又一次脱亚的时候，竹内好试图通过在民族主义、国家主义等等意识形态中寻找日本民族重建亚洲责

任感的可能性。他感觉到，如果以粗疏的方式把曾经潜在地包含了这种责任感的亚细亚主义简单地与它所依托的民族主义和国家主义混为一谈，那么除了侵略意识形态，日本人在战后几乎找不到能够生长的思想传统。竹内好没有能力把“心情”升华为思想，不仅仅是他理念化讨论方式的局限性所致，也是因为日本明治以来的思想传统的确没有提供足以把“心情”升华为思想的资源。也正因为如此，竹内好不得不在他起步的地方举步维艰；但是在山室这里，问题似乎变得含混不清。在第一部分里，日本人的亚洲认识被描述为以文明、人种、文化、民族等为基轴的认识，而这种认识与“亚细亚主义”的关系并未得到分析；接下来，越过庞大的第二部分，问题转变成了亚细亚主义在日本政治外交等现实层面的功能。而在全书的主体第二部分里，作者的兴趣却在于论证东北亚三国在近代形成了学习西方以尽快实现自身现代化的连锁格局。仅仅从全书的结构关系来看，这部著作的基本思考是不清晰的，而从分析方式上看，则对亚洲论述的整理方式有失于空疏。整体上看，作者虽然在行文中不时跳出一些非常好的洞见，比如他在第三部分中指出日本的亚细亚主义强调人种，而中国的亚细亚主义并不以人种为前提，在孙文和李大钊那里更带有反强权的普遍主义色彩等等；但是这些洞见几乎都是一笔带过，完全没有发展和延伸。相反，看上去作者似乎更试图写一本教科书，把迄今为止关于亚洲论述的各种说法平分秋色地整理出来。而他自己究竟如何思考，实在无法判断。

比起上述问题来，恐怕真正的问题在于，这部在日本的亚洲论述逐渐被冷落的时候难能可贵地推出亚洲问题的著作，是以国民国家为前提建立自己的论述的。如同多数法学部出身的学者一样，山室信一似乎也对跨越国家前提的论述缺少兴趣。滨下武志的朝贡体系研究以及京都学派的相关学术资源几乎完全没有进入他的视野，不能不说是一个遗憾。也许是课题意识不同的缘故，这部著作完全没有提及丛书《在亚洲思考》，因而该丛书最重要的尝试，即从地域政治与地域文化的角度讨论亚洲，却被十年后的这本专著消解了。由于关于亚洲的讨论又被粗疏地拉回到了国民国家的集合体这个层次上来，《作为思

想课题的亚细亚》把亚洲论述的水准带回到了《在亚洲思考》之前。当《作为思想课题的亚细亚》被视为今日日本学界亚洲论述的代表时，实际上它象征的是日本亚洲论述的倒退。

或许这正是问题的所在。在某种意义上，这种资料的进展与思考的停滞具有象征意义。在《在亚洲思考》的时代，中国的改革开放还处在刚刚起步的阶段，而十年过去，中国发生了巨大的变化。日本和东北亚其他区域，整个亚洲乃至世界，由于中国的变化而不能不改变与中国的旧有关系。特别是资本的全球化过程带来的东北亚复杂的一体化互动关系，在这十年之间迅速地打破了原有单一和直观的民族国家想象，把包括民族国家的现实功能在内的国际关系的非直观性推到了前台。61但是，与快速变化着的同时代史不相称，在学术领域里并未出现相应的调整，新的思考并没有以有形的方式推进，《在亚洲思考》在其后的十余年中并没有得到新的发展，主要的执笔者各自推进了自己的个人研究，但是作为思考方式，这套丛书潜在的视角没有得到总结，也没有成为知识界共有的财富。特别是在该丛书中曾经潜在地隐含着的那个思想史与地域经济史研究的合作可能，在其后并没有得到发展。应该说，正是这种知识状况导致了《作为思想课题的亚细亚》以教科书的方式出现，更导致了它在思考上的倒退，从而把东北亚的国际关系回收为三个均衡的国家之间的关系，并且几乎在所有的论题方面都消解了思想史研究的内在紧张。

或许，在今天的知识状况之下，韩国所扮演的角色将日益变得重要。如果排除过度焦虑的因素，可以看到的是，韩国的亚洲认识充满了现实的紧张感，这种紧张感通向对于大国和小国关系的重新阐释，也通向对于连带真实性的追问。作为一个没有深化的问题意识，笔者愿意大胆地推想韩国的亚洲想象将具有什么样的功能。这是因为，曾经由梅棹忠夫提出的“巨大国家与小国家群”的问题，作为文明也作为国际政治的课题，又一次在东北亚成为问题。在国家并不能成为单一论述前提的今天，知识应该如何面向历史，构成了一个严峻的考验。或许在当下，我们比任何时候都更需要思考的问题是，亚洲究竟意味着什么。而为了有效思考这个问题，必须面对的是前人的摸索、实践

特别是失败。或许日本关于亚洲论述的传统并不能直接成为东北亚其他区域的思想资源，但是，日本迄今为止在亚洲论述这个思想课题的实践上提供的经验与教训却应该被共享。尤其是今天，对于亚洲的想象被不加质疑地论述为国家间的“国际关系”时，对于课题意识的反省本身就变成了一个思想史的课题。在这个意义上，并不能把亚洲论述特别是东亚论述天然地作为自己思想课题的中国知识分子，也许有必要历史性地审慎追究：就我们的历史而言，亚洲论述究竟有什么样的可能性？

注释

1 《东方学》日译本，平凡社ライブラリ，1995年，第121页。

2 有必要把这里所谈的“西方主义”与日语中的“近代主义”加以区别，因为在东亚历史上这两种立场所起的作用是不同的。在日本近代史中，存在着一个很长的西方主义序列，它几乎囊括了从福泽谕吉开始的大部分近代思想家。就昭和日本而言，丸山真男和竹内好以不同的方式暗示了西方主义的存在，并且由此引出了自己的问题，这与那些不具有危机意识的“近代主义者”是不同的。

3 我们可以在这个名单中找到具有不同思想倾向的日本活动家，他们有的是不以日本的利益为基准而具有某种“国际主义”色彩的志士，如宫崎滔天；有的是明显具有扩张野心的活动家，如内田良平。

4 在竹内好与桥川文三所编辑的《近代日本と中国·上》（朝日新闻社，1974年）中，桥川文三在他执笔的《福泽谕吉与冈仓天心》一文中写到，《脱亚论》显示的福泽强硬姿态有其现实的理由。近因在于几乎是他直接参与策划的甲申事变遭到失败，他所期待的朝鲜的近代化似乎没有指望了；而这次政变的失败又与清朝政府的参与有关，所以福泽谕吉把更猛烈的仇恨与攻击之情又转向了清朝中国。在《脱亚论》中，他对清朝中国与朝鲜使用了极具侮辱性的词句，以强调其野蛮导致近代化和文明的无望。平石直昭在《近代日本的亚细亚主义》（《アジアから考える》第5辑，东京大学出版会，1994年）一文中援引坂野润治等人的研究指出，当福泽谕吉在《时事新报》上发表该文时，时逢伊藤博文在天津与李鸿章为甲申事变善后问题交涉，不能排除他通过写作此文向伊藤表明自己立场的可能。冈本幸治在《是

日本与亚细亚还是亚细亚中的日本》（《近代日本のアジア觀》，ミネルウァ書房，1998年）中援引富田正文和彭泽周的研究指出，《脱亚论》在战前并没有引起人们的重视，它在战后才成为问题点，这与东京审判的影响有关，它促使人们在明治思想家那里寻找日本侵略亚洲的根源。

5 《福泽谕吉选集》第7卷，岩波书店，1989年，第221页。

6 《福泽谕吉选集》第7卷，岩波书店，1989年，第221页。

7 转引自小池喜明《攘夷と伝統》，ぺりかん社，1985年，第171页。

8 1866年，最坚决地主张尊王攘夷的萨摩藩与长州藩结成同盟，联合起来倒幕；英国立即显示了与萨、长两藩极为接近的打倒幕府扶助以天皇为首的诸大名的联合政权的立场，获得了萨、长两藩的好感，开始与其进行军火贸易；与此同时，幕府则倒向法国，试图借助法国的力量维持自己的地位。就此，江户日本的基本矛盾转向了倒幕和维新，它导致了其后在1867年发生的“王政复古”与“百事一新”，奠定了向近代日本国家转型的起点。明治维新之后，日本转而走上了“文明开化”之路。

9 目前尚未看到直接使用“中华”一词指称西方文明的例子，但是，已经有学者指出，这种思维逻辑是确实存在的。如渡边浩在《“进步”与“中华”》（《アジアから考える》第5辑，东京大学出版会，1994年）中指出，从江户后期讲究“文明开化”的时候开始，日本人对文明开化的理解就是中华化，而同时他们对现实的中国评价很低；到了明治时期，日本人把西方文明理解为真正的“中华”，拒绝再使用“中华”指称中国，而是称其为“支那”，但是他们却把中华儒家思想的基本价值观念视为西方文明的精髓，这导致了他们对西方文明的亲和感，而不是简单的“和魂洋才”式的功利主义态度。渡边指出，在明治时期日本儒学家起到了重要的推进文明开化的作用，他们心目中的文明是儒家价值观的具体化，而它的实现者是近代西方。

10 冈仓天心：《日本的觉醒》，见《近代日本思想大系·冈仓天心集》，筑摩书房，1976年，第97页。

11 冈仓天心：《东洋的理想》，见《近代日本思想大系·冈仓天心集》，筑摩书房，1976年，第9页。

12 这个看法最早见于竹内好的《亚细亚主义的展望》（《アジア主義の展望》），在其中他把福泽谕吉与冈仓天心对照起来，认为关注亚洲问题的明治知识分子和活动家虽然多种多样，但在文明观层面上能够对峙的，却只有福泽谕吉和冈仓天心。其后，在竹内好与桥川文三共同编辑的《近代日本と中国·上》（朝日新闻社，1974年）中，桥川文三执笔的《福泽谕吉与冈仓

天心》将这一思想史中的对立图式明确化为“一个是离心式的对于西欧文明的憧憬，一个是向心式的对于亚洲的依恋（原文为“乡愁”）”；并且概括说：“在某种意义上，似乎可以说日本近代史就是围绕着这两个可称之为宣言或者预言的中心而进行的椭圆运动。”

13 福泽谕吉与冈仓天心都在讨论亚洲问题的时候有意识地强调亚洲与西欧的整体感觉，这不是他们思维方式的粗疏，而是那个时代的危机意识使然。福泽谕吉以民族或国家为基本单位的意识、冈仓天心区别不同文化乃至同一文化内部地域性差异的意识清晰可见，但这不是他们论述的主旨。

14 这方面的重要著作有和辻哲郎的《作为人间学的伦理学》（《人間学としての倫理学》）（岩波书店，1934年）。这是一部哲学著作，通过对伦理、人间、世间、存在这四个概念的探讨，展开了他对西方近代哲学中主体与客体关系的讨论，并且在解释学中提取出他后来在《风土》中所取的基本立场，即以包括了自我客观化可能性的人间关系为基本视点，以“表现”（即存在之物）为媒介追求根本性的“现象”（即存在）。其后，他把这部著作的基本思考铺陈为三卷本的著作《伦理学》（岩波书店，上卷，1937年；中卷，1942年；下卷，1949年），对他的“人间学”的基本立场进行了详细阐述。

15 在《作为人间学的伦理学》中，和辻哲郎对于日语中的“人”与“人间”进行了区分，指出后者的价值在于必须在人与人的关系中界定人的内涵。这就是说，它意味着人不能孤立地存在；而在和辻的伦理学里，人间这一概念是针对西方个人主义价值观提出的，因此他强调全体性的人间优于个体。这种视角在他介入日本的社会现实时，直接导致了他的“日本主义”的立场。和辻可以说是将日本民族视为一个整体，在近代国民国家的意义上强化它的一体性的“日本人论”的始作俑者，这又与他在二战之后积极维护天皇制的立场密切相关。因此，在和辻的同时代，就存在着对于他这种“日本主义”立场的批判（如户坂润），而直到今天，也仍然有批判性知识分子追问和辻伦理学的这种对于日本特殊论的制造功能，如酒井直树明快的批判。

16 有关和辻的“人间”和“间柄”（即人际关系）概念，酒井直树在学理上和现实功能上均给予了批判。它的要害在于以整体性的人间概念取代了个人的现实存在，从而消解了个体与群体之间的现实矛盾，使得所谓集团——国家的共同性毫无矛盾地正当化。参见酒井直树《日本思想という問題》（岩波书店，1997年）中的《西洋への回帰/東洋への回帰》。

17 和辻哲郎：《作为人间学的伦理学》，见《现代日本思想大系·和辻哲

郎》，筑摩书房，1963年，第122—128页。

18 有关这个问题，需要在其他的论文中加以讨论，在此限于篇幅只能省略。和辻哲郎是一个复杂的哲学家，他的局限性显示的恰恰是那个时代的日本本身的局限性。他对于主体性的刻意消解和对于文化民族主义的刻意建构，事实上都是二战前后日本思想界本身所面对的两难之境的反映。和辻所采取的“超然物外”的态度与他后来介入政治的行为之间不存在真正的矛盾，这正是昭和日本思想史基本的张力场；但是，这种所谓“客观性”在事实上的不存在也是显而易见的。问题在于，当和辻以整体性简单地取代了“人间”这一概念的内涵的时候，他本人“不在其中”究竟意味着什么？我认为除掉学理上的矛盾（即和辻所强调的现实体验的空间事实上被消解了）之外，还有一个更隐蔽的问题应该得到讨论，这就是与京都学派的学术立场直接相关的日本近代学院派立场的特性以及它与历史社会现实之间的悖论性关系。而重要的是，作为后人如何批判性地对待这样一笔复杂的思想遗产。我基本赞同酒井直树在《日本思想という問題》中对和辻伦理学的批判，他尖锐地指出了和辻伦理学在建构统一的日本人想象方面所起的负面作用，而且对于这种想象的建构过程有非常精彩的论述；但是，我认为酒井的批判必须结合更复杂的历史分析来理解，如果与日本本土的某些研究结合起来阅读（如汤浅泰雄的《和辻哲郎》[ちくま学芸文庫，1995年]），则有助于认识和辻哲郎的复杂性和昭和历史的复杂性。在汤浅的论述里，和辻的这些局限性被视为近代日本哲学的命运，从而开放了和辻思想所隐含的时代性课题。

19 孙中山：《对神户商业会议所等团体的演说》，见《孙中山全集》第11卷，中华书局，1986年，第401—409页。

20 竹内好的思想历程本身就是一个极其复杂的研究课题，很难在此简单阐述。有兴趣的读者可以参见笔者的《竹内好的悖论》（北京大学出版社，2005年）。

21 梅棹忠夫的《文明的生态史观》对两个地域的特征做了如下说明：第一地域缺少革命，而第二地域通过革命获得了独立；第一地域在现代拥有高度资本主义的经济体制，第二地域则建立了独裁体制；第一地域在古代文明的边缘，第二地域则是古代文明的发祥地；第一地域的历史变迁依靠自发的内在力量，第二地域则依靠外力达成历史变迁；等等。见梅棹忠夫《文明的生态史观》，中央公论社，1967年，第67—103页。

22 梅棹忠夫：《東南アジアの旅から》，见《文明的生态史观》，中央公论社，1967年，第169页。

23 梅棹忠夫：《東南アジアの旅から》，见《文明的生态史观》，中央公论社，1967年，第178页。

24 梅棹忠夫：《从生态史观所见的日本》（《生態史觀から見た日本》），见《文明的生态史观》，中央公论社，1967年，第128—146页。

25 文载《日本文化の伝統と遷》，新潮社，1958年。

26 由于福泽谕吉和冈仓天心的民族优越感，不诉诸价值判断而是诉诸民族危机感，所以不失为一种健康的思想营养；与他们同时代的很多亚细亚主义者的民族优越感也都不同程度地具有这种性质；到了稍后大正时期的津田左右吉以及很多东洋学家，他们潜在的日本优越感便已经转变为追求学问的动力。而与此同时，一批与官方意识形态相呼应的日本知识分子开始把日本民族优越感本身意识形态化，这使得明治时期的民族主义思潮丧失了它可能具有的思想潜能。必须指出，这种无思想化的民族优越感至今仍然在日本社会时时沉渣泛起，不断引起低水准的争论。如1996年末自由主义史观的论争，就是以日本民族自信心为核心而展开的，它的起点和到达点都很低，却是不能忽视的日本思想史基本命题的再现。

27 以上引自竹内好《两种亚洲史观》，见《日本とアジア》，筑摩书房，1966年，第83—91页。

28 《亚细亚的理念》，原载《思想的科学》1961年10月号，后收入《状况的·竹内好对谈集》（合同出版，1970年）。

29 在日本是不是亚洲国家的问题上，竹内好一直避免正面提及，因为他认为日本对亚洲的发展负有责任，但是又不满意于日本在近代以来所采取的优等生态度；因此在许多文章中，他都含蓄地批判了日本的“非亚洲性”。代表性的一篇是《中国的近代与日本的近代》，这是他正面主张文化多元主义的代表作，在文章中他对“近代”的西欧式定义进行了彻底的解构，以他所说的亚洲原理重新定义了近代的含义，并对日本的优等生文化进行了尖锐批判。

30 竹内好：《亚细亚的理念》，引自《状况的·竹内好对谈集》，合同出版，1970年，第141—154页。

31 在《为了亚洲学的展开》（创树社，1975年）序章《亚洲学的视点》中，竹内好强调说：“如果亚洲学这样的东西能够成立的话，那么，它只有作为文明观的重造，作为从内部变革以近代欧洲为蓝本的学问体系的学问，在不断追究这一姿态的自我变革过程中，才是可能的。因为，以我的假说，亚洲是与近代欧洲相对抗的概念。即是说，只有预告着未来文明的，才是亚

洲。”

32 梅棹忠夫：《近代日本的文明学》，中央公论社，1984年，第23—24页。

33 参见酒井直树《文化差异的分析论与日本的内部性》，见《日本思想という問題》，岩波书店，1997年。酒井在文中指出，和辻哲郎的《风土》是西方文化本质主义的一个翻版，他自己也对此毫不掩饰，有趣的是当该书译为英语时，删除了和辻论述自己的文化类型学与先行研究之间关系的部分，在这一部分里，他把自己归入西方风土学的谱系之中，而英译者明显对此显示了抵制的态度。这是因为，和辻的风土论只有在“非西方”的意义上才能引起西方的兴趣。和辻本人的风土论也具有相同的性质，当他强调风土与文化之间的关联时，同时强调了每一种文化的不可变异，于是，他的论述转向了对于特殊主义的阐释。酒井指出：“在将文化差异的单独性还原为特殊项之间的差异这一点上，帝国主义/殖民主义的动向是（一般性的）普遍主义的。”这就是说，和辻在强调每一种风土的特殊性的时候，事实上是在参与普遍主义的帝国主义与殖民主义的叙事。

34 铃木成高：《世界的一体化》，1953年。该文收入《世界史における現代》，创文社，1990年，第14—21页。

35 铃木成高：《世界的一体化》，1953年。见《世界史における現代》，创文社，1990年，第33页。

36 根据《世界史における現代》一书所附《铃木成高先生著作目录》记载，铃木成高与竹山道雄共同出席的小型座谈会有22次之多，是铃木为数不多的几个固定座谈伙伴之一。竹山道雄并非西洋史学家，算不上是铃木的合作伙伴，但是如此频繁的合作，暗示了铃木在基本立场上与竹山道雄的一致性。

37 宫崎市定：《アジア史研究第二·前言》，同朋舍，1974年再版，第2页。

38 在《アジア史研究第一·前言》里，宫崎这样解释他在战争期间不肯出版自己论文集的理由：他这样做并非由于试图对抗政府与军部，“战争既然开始了，我觉得日本要是败了很麻烦。只要是为了增强战斗力，就是做什么我都愿意。只是我的论文并不是为了这个目的而写的，我深知即使是出版了也不会对增强战斗力鼓舞斗志起什么作用”。（同朋舍，1974年再版，第2—3页）。

39 在宫崎市定的历史研究中，国土疆界几乎很少具有意义。尽管由于知

识结构的限制，他不能直接进行跨文化历史研究，但是即使在中国史研究之中，他也总是偏重于讨论异族之间的冲突与这种冲突所产生的后果。这一点突出地反应在他的中国近世史研究中；而在亚洲史研究中，宫崎也贯穿了他的这种视角。《亚洲史概说》的第一章题为《亚洲诸文化的成立及其推移》，第二章题为《亚洲诸民族的相互交涉》，第三章题为《亚洲诸文化的交流及其展开》，突出地表现了他这种思路的特征。在这几章里，尽管所使用的材料失之简略，但是明显具有鲜明的跨文化研究特征。如结合风土特质讨论亚洲的三种开国神话传说的类型，概括了以中国、印度、波斯文明为核心的不同民族的开国神话类型；又如对游牧民族在文化传播方面的作用的研究，指出了这些民族在不同文化之间充当了沟通的媒介，但自身的文明积累反倒相对薄弱的特征等等。尤其令人注目的是，宫崎有意识地在世界史这样一个视域里为各种文明进行定位，尤其是对欧洲文明有重大影响的伊斯兰文明，他对其世界史意义给予了高度评价，认为阿拉伯帝国的文化继承了波斯、美索不达米亚、埃及、印度和希腊的古代文化遗产，为世界近代史的展开提供了基础。

40 宫崎市定：《亚洲史概说·第四章近世的民族主义潮流》，中央公论社，1987年，第224页。

41 有关文艺复兴的专门论文，见宫崎市定《东洋的文艺复兴与西洋的文艺复兴》，1940年；后收入《アジア史研究第二》，同朋舍，1974年再版，第336—387页。在文中宫崎把旧有的东洋和西洋的划分方式改造为划分西亚、东亚和欧洲“三个世界”，提出了“三个世界和三个时代”的历史划分方式。他归纳说，在这三个世界里，古代史以大一统的帝国为其特征，中世则以地方分权为主要倾向，而近世则以文艺复兴为标志。在西亚，近世的到来以宗教改革之后的“文艺复兴”即阿拔斯王朝的波斯文化和希腊文化的复兴为标志；在东亚，发生于两个世纪之后的中国北宋时期的儒学复兴也标志着近世的开始。宫崎注重于讨论三个地域之间“文艺复兴”的影响，认为从西亚开始的文艺复兴对东亚发生的重要影响是绘画，而东亚在其后发展起来的宋代绘画又反过来影响了伊斯兰世界，并进而为意大利文艺复兴提供了灵感。宫崎使用大量的篇幅论证三个世界之间由绘画所沟通的近世精神，甚至还在论文中附上绘画照片达9幅之多；但是，不能不承认，绘画在三个世界文艺复兴过程中的关联性和它在各自传统中的定位的关系，远比宫崎这种一厢情愿的描述来得复杂，更何况他提供的其他论据如哲学、科学、文体的变革等还都止于表面性的描述。但是，在宫崎对于三个世界的文艺复兴的讨论中，值得

注意的是他的一个基本思路，他在空间上强调了文艺复兴的横向关联，但在时间上否定了它在三个世界中的同时性。这就是说，宫崎注意到了不同地域中文化的内在发展线索，尽管他强调亚洲与欧洲的历史模式的一致性，致使他不得不在进化论的层面上落入了单线历史进化论的圈套。

42 宫崎市定：《亚洲史概说》，中央公论社，1987年，第350—351页。

43 宫崎市定：《亚洲史概说》，中央公论社，1987年，第354—355页。

44 这些论文在2001年作为专著结集出版，书名为《世界史の哲学》（こぶし書房）。

45 高山岩男：《世界史の哲学》，こぶし書房，2001年，第109—110页。

46 拉采尔（Ratzel Friedrich，1844—1904），他采用人文地理学的方法论，通过环境分析考察人类与自然的关系，并且把国家的产生与地理学结合起来。著有《政治地理学》。

47 费布尔（Lucien Febvre，1878—1956），曾经提倡创造活的历史。他的目标是建立包含社会、经济、文化在内的综合性的历史学。著有《大地与人类的进化》等。

48 高山岩男：《世界史の哲学》，こぶし書房，2001年，第126—127页。

49 高山岩男：《世界史の哲学》，こぶし書房，2001年，第139页。

50 日文原文为《アジアから考える》（东京大学出版会，1993—1994年），意为“从亚洲出发思考”，意在打破局限于亚洲的思维定式；因直译不合中文标题的习惯，故译为“在亚洲思考”。

51 东京大学出版会在1989年出版了沟口雄三的《方法としての中国》（中译本名为《日本人视野中的中国学》，李甦平、龚颖、徐滔译，中国人民大学出版社，1996年），该书以历史研究的方式明快地提出了亚洲以及亚洲中的中国近代如何成为世界性原理这一具有挑战性的课题，对重新思考近代，把西方近代价值观念相对化的问题提供了新的思路。事实上，这本书是沟口出版于1980年的《中国前近代思想の曲折と展開》（该书的中译本首先在台湾问世，其后又在大陆译出，其译本为《中国前近代思想的演变》，索介然、龚颖译，中华书局，1997年）的进一步发挥，它比前一部专著浅显，问题也提得更为直接，在日本学界引起了轰动，于是促使东京大学出版会产

生了把该书提出的问题进一步深化的想法。由此，便促成了《在亚洲思考》几位主编集体讨论与编辑工作的开始。

52 竹内好在《中国的近代与日本的近代》一文中对于历史有一段极其精彩的定义："瞬间与其说是作为极限状态没有延长可能的历史上的一点，毋宁说是历史从中产生的场所（不是漫无边际的）的意思。"这段论述与本雅明《历史哲学命题》惊人的一致性自不待言，重要的是，竹内好揭示的进入历史的方式实际上反衬着今天历史家们缺乏把握历史瞬间能力的"非历史性"。沟口雄三在他的代表作《中国前近代思想的演变》中最出色地展示了他这种进入历史的能力，在他对于李卓吾"不容已"的解释中，延伸出对于明末清初历史转变期的把握，其间毫无概念演绎和先定前提，充满了对于历史内在紧张的出色感受力。除上述两部著作，沟口的主要著作还有《李卓吾》（集英社，1985年）、《儒教史》（合著，山川出版社，1987年）、《中国の思想》（放送大学教育振兴会，1991年）、《中国の公与私》（研文出版，1995年）等等，此外尚有大量论文。

53 中译载《学人》第10辑，江苏文艺出版社，1996年9月。

54 滨下武志的主要著作有除了《朝贡体系与近代亚洲》，尚有《近代中国の国際性契機》（东京大学出版会，1990年）等数种专著。

55 详见滨下武志《朝贡体系与近代亚洲》，岩波书店，1997年。这部专著是滨下朝贡体系研究论文的结集，他发表在《在亚洲思考》中的《朝贡与条约》也收入其中。在该书中，滨下确定的基本视点是跨越国界的东亚朝贡体系，它直接构成了对近代意义的国民国家的挑战。滨下在前言中以相当抽象的说法对历史上的"亚细亚主义"和"大东亚共荣圈"的定位问题提出了质疑："以地缘政治之'学'所论及的内容，仅仅以国家为前提并且其视野限制在国家范围内。因此，地缘政治的认识对象与国家的统治对象在历史上并不同一，这一点反倒被忽略了。"滨下显然希望对地缘政治进行重新定义："本书中地缘政治这一概念，是指基于地理条件的政治全般，在基础的并且是广义的意义上使用，因此，与二十世纪初被国家主权所集中化了的'地缘政治学'的分析框架是不同的。不过，同时为了探讨东亚在历史上有关广域秩序的'亚细亚主义''大亚细亚主义''大东亚共荣圈'等讨论的历史位置，我认为也必须回应它所提出的要求，就是对当时所倡导的'地缘政治学'政治分析进行包括方法论在内的再探讨。"在《东亚国际体系》一章中，他指出脱亚是与李氏朝鲜以中华正统继承者自居同样的姿态，它似乎是对中华帝国显示自身的民族主义特性，但同时也意味着边缘与中心共有着"中原观"与"天下观"；在第三部分的

《近代东亚国际体系中的日本与亚洲》中，他进而论述说，日本近代的脱亚与“大东亚共荣圈”的观念，都是对潜在的东亚旧有的以中国为中心的朝贡体系这一华夷秩序的反动；但是它的目的不是摧毁这一秩序，而是在这一秩序中占据中心位置。因而，日本的“西化”不是目标，而是重新加入亚洲的手段。

56 川胜平太：《日本文明と近代西洋》，放送出版协会，1996年，第61页。

57 川胜平太是把他的“锁国体系”作为对于沃勒斯坦的“世界体系”的对应概念提出来的。他认为，沃勒斯坦把他的“现代世界体系”视为人类史上唯一的以经济为中心的世界体系是不确的，它只是现代经济社会的形式之一；而与此相对，在同一历史时期内，产生了东亚三国的“锁国体系”。它是指在1600至1850年间中国、日本、朝鲜相继形成的自给自足经济形态，对于自由贸易的拒斥态度，以及与历史上的朝贡体系互为表里的海禁和锁国体制。川胜强调的是，在17世纪以后直到东亚各国开国，这个地域形成了与西欧完全不同的世界观和国际秩序。

58 参见《朝日新闻》1999年8月9日13版“国际海洋学术研讨会’99”所载川胜平太基调讲演《连接西太平洋的交流是试金石》、梅棹忠夫的纪念讲演《从攻击中守卫，培育文明》。

59 沟口雄三：《序言：亚洲的社会与国家的形成》，见《在亚洲思考》第四卷《社会与国家》，东京大学出版会，1994年，第7页。

60 山室信一：《作为思想课题的亚细亚——基轴·连锁·规制》，岩波书店，2000年，第579页。

61 90年代的代表性事件之一，当属韩国的世界杯足球赛。这个足球赛充分呈现了国民国家在消费社会中的复杂功能：它不总是前提，却潜在地被“消费”；国民国家作为一个观念、一种机制，渗透到了资本的全球一体化过程中来，但是由于后者日益强大，它越来越无法充当绝对化的前提。甚至国家利益的问题，也与20世纪初期具有了不同的含义。

附录

“亚洲”到底意味着什么

——《21世纪经济报道》访谈[1]

静态地讨论“亚洲”没有意义

21世纪：随着中国和印度等国经济的发展，“亚洲崛起”成为一个广受关注的话题。但我们注意到，在人们的讨论当中，亚洲其实是一个充满歧义、含义暧昧的词。想请您谈一下，为什么会出现这样的状况？还有，您认为“亚洲论述”是否可能？

孙歌：亚洲确实是一个充满歧义的概念。这首先是因为，亚洲本身就是西欧在对外扩张过程中，为了确立自我认同而使用的他者概念。但是在殖民地化的过程中，亚洲的自我主体意识开始觉醒，于是这个概念的功能发生了变化，它不仅是欧洲的他者概念，而且也成为亚洲人的主体性概念——亚洲这个概念在对抗西欧列强的意义上开始演变为亚洲人自我主体建立的重要媒介。

但亚洲概念的歧义性格，更主要的是来源于它构成的多重性。它是有色人种聚居的区域，但是有色人种不仅仅是黄种人，也包含了其他肤色，种族的差异构成了具有相互差异悬殊的文化与宗教；它拥有世界上位居人口大国第一位的中国和第二位的印度；这两个人口大国同时也是世界古老的四大文明其中两个的发祥地；从经济上看，除了日本，近代史上亚洲没有所谓发达国家，至今虽然有了“四小龙”和中国的经济发展，也仍然基本上是后发达地区；从国际政治的角度看，亚洲是受到西欧殖民或者半殖民统治的区域之一，反殖民一直是它的课题；亚洲包含了几个大的文明圈：儒学文明圈、佛

教文明圈、伊斯兰教文明圈，它们相互之间的融合并不明显。所以同为亚洲人，东亚人对西亚、南亚的了解程度远远低于对欧美的了解程度。

由于上述种种原因，亚洲作为一个整体的认同单位，其实是缺少自足性的。笔者曾经在一篇论文中谈到过这个问题：日本的生态史学者梅棹忠夫，到东南亚去旅行，发觉那里的风俗习惯与日本完全不同，于是他提出了一个疑问，就是把亚洲作为一个认知范畴是否有效。不过他的这个想法被日本一些“脱亚入欧”论者利用来论证日本不属于亚洲，而是属于欧洲，讨论被引到了与他的初衷完全相反的方向。但是梅棹毕竟提出了一个很真实的问题，那就是亚洲到底意味着什么。如果亚洲这个概念很难作为一个有机的整合单位，那么是否还有必要使用它，如果仍然使用，那么使用的理由是什么？

虽然无法全面地研究亚洲区域各个部分对于亚洲这个概念的看法，但至少仅在笔者有限的接触当中，可以得出这样一个结论：并非亚洲的每个区域和社会都需要亚洲这个概念；同时，亚洲内部的有些区域，却一直需要这个概念。换言之，亚洲这个概念的使用，并不天然平均地属于全体亚洲人，有些亚洲社会并不关心这个概念，而有些亚洲社会则非常需要它；同时，在历史沿革的过程中，有些地区和社会曾经推动了这个概念的使用，而时过境迁，那些社会放弃或者冷落了这个概念，在另一些社会里则开始使用它。因此，静态地讨论亚洲这个概念是没有意义的，同时，它也未必总是有效的。我们可以借助这个概念的不断变换流转过程来认识历史中某些重要的部分，如果没有亚洲概念，有些历史场景没有可能被充分地照亮。在某种意义上说，亚洲论述的目的并非在于论证亚洲一体化的正当性，更不是为了静态地求证什么是亚洲，而是为了借助于这样一个视角进入历史。

历史语境中的“亚洲”

21世纪：那么，可否请您在历史语境中谈谈亚洲及亚洲论述：是什么人在讨论亚洲？他们如何讨论，又讨论了什么内容？

孙歌：亚洲论述最早发生在日本，即日本的大亚细亚主义。关于这个问题，有一个很复杂的历史脉络。简单地说，在大亚细亚主义刚刚兴起之时，其中包含了某种国际主义色彩。早期的亚洲主义者不全是日本帝国主义者，张承志先生曾经谈到过中村屋的历史，中村屋对印度民族主义者的援助，是早期亚洲主义很可贵的一面。但是这一面没有真正发展起来，后来渐渐地

被“大东亚共荣圈”这一帝国主义意识形态吸纳和取代了。日本的大亚细亚主义，是在对抗欧洲对有色人种的征服这一前提下发展起来的，但是由于历史原因，它没有发展出联合亚洲各个民族一致对抗欧美霸权的形态，而是发展为日本代表亚洲对抗欧美的形态。当中日甲午战争和日俄战争取得胜利之后，日本坚信自己可以依靠武力成为亚洲有色人种的霸主。而在太平洋战争爆发之后，由于日本正面向以美国为首的盟国宣战，这就使得一些曾经对大亚细亚主义充满期待的人开始对日本产生了幻想。包括日本内部一些进步反战力量，也曾一时间纷纷支持太平洋战争。事实上，在南亚和东南亚某些曾经沦为西欧殖民地的地方，对日本的大亚细亚主义是有好感甚至寄予希望的。但是，历史很快就证明，日本的大亚细亚主义发展到“大东亚共荣圈”，是一个把它推向绝路，使它自绝于邻国的法西斯意识形态。

在中国，最有感召力的亚洲论述当然是孙中山著名的演讲《大亚细亚主义》。不过这是20年代之后的事情。在他之前，李大钊也谈到过亚细亚主义。1919年元旦他写作了《大亚细亚主义与新亚细亚主义》，后来又写了《再论新亚细亚主义》。李大钊和孙中山的亚洲论述，都是直接针对日本大亚细亚主义的。他们都忧虑日本以大亚细亚主义的口号掩盖其充当东亚霸主的阴谋，用李大钊的话说，大亚细亚主义不过是大日本主义的变名而已。不过李大钊与孙中山的亚洲论述也有着重要的差异，那就是如何处理中国的定位问题。在李大钊那里，对抗大亚细亚主义，需要提倡“新亚细亚主义”，这是以民族解放民族自决为基础的联合，更多地照顾到了弱小民族的平等诉求；孙中山的大亚洲主义则更多地强调了以中国传统的王道对抗西方式（也是日本明治以来的）的霸道，但是他并没有强调李大钊所强调的民族解放和民族自决问题。孙中山的这个讲演是面对日本人的，而且是在他推动的革命处于不利的条件下所作的讲演，所以还需要一些历史分析，不过有一点是可以确定的，就是“王道”这一说法确实包含了泛中华文化的意涵。韩国的知识分子对此非常敏感，例如“创造与批评”社的重要成员白永瑞先生就曾经撰文指出，在孙中山的这个提法中，包含了中国中心的霸权思想，对周边的弱小民族缺少平等意识。

不过无论是李大钊还是孙中山，他们的亚洲论述都是回应日本具有侵略和霸权性格的大亚细亚主义时提出的，也就是说，这是一种对抗式的论述，并不是他们自觉推动的思想运动。在中国现代史上，亚洲论述很难成为一个独立生长的视角，是因为缺少使它生长的土壤：中国既没有日本那种以武力统合东亚乃至亚洲的能量，也没有以传统的华夷秩序建立对抗西方的地域共

同体的可能；同时，内战与外敌的威胁都使中国无法设想建立一个有效的地域联合体。所以在日本对中国的侵略从局部扩大到整体之后，亚洲论述几乎不再具有意义。

笔者曾经请教过一位印度学者，印度是否有亚洲论述的传统。他说印度社会也缺少亚洲论述的基础。不过，在阅读资料的时候笔者曾注意到，历史上也曾经有过一个时期，即二战结束之后到万隆会议召开前后亚洲论述成为印度的重要议题。

1950年10月，太平洋国际学会（IPR）在印度的勒克瑙（Lucknow）召开第十一届国际会议，中心议题为“亚洲的民族主义及其国际影响”。这次会议中最值得关注的，或许是印度首相尼赫鲁的基调讲演。他在开头就指出：亚洲比起世界其他地方，更处在激烈的变化之中，它没有办法缓慢地改变；这种急剧的变化伴随着危险，但是亚洲人别无选择，而这正是亚洲人最大的苦恼。并说：“如果大家想要理解我们，那么，只是讨论我们的经济、社会、政治或者其他问题，并不能真正达到理解。必须更深入一步，理解亚洲心灵中的这一苦恼。”尼赫鲁还在讲演中指出，亚洲内部存在巨大的差异，因此很难说清所谓“亚洲的感情”究竟是什么内容。但可以确定的是，它是针对欧洲在过去的几百年中称霸亚洲的“反作用”。

显然，尼赫鲁是在一个特定的情境之中讨论“亚洲”：它与其后的万隆会议一样，处在一个亚、非、拉民族独立和民族解放的时期。尼赫鲁对亚洲给出的界定非常有启发性：亚洲必须依靠成为反命题，才能具有某种内在的同一性。这个反命题的含义，就在于对欧洲殖民历史的对抗。

当印度与其他亚洲国家一样，完成了民族国家的独立，那么它进行亚洲论述的必要性就减少了。与此同时，无论是殖民还是反殖民，无论是失去了独立还是获得了独立，我们必须正视的一个基本的现实是，亚洲已经不是外在于欧美的“他者”，不是具有高度排他性和自足性的“自我”了。在现代化通过武力被推进到世界大部分地区的过程中，西欧和美国完成了它们对亚非拉的“内在化”。当民族解放运动取得胜利之后，亚洲也不可能回到前殖民地时期的那种外在于欧美的状态了。因此这就意味着，亚洲论述不得不发生方向转换，它不需要也不可能完全外在于欧美等国对亚洲产生过冲击并且还在发生影响的事实，相反，它正是在这样的情况下追问：亚洲的自我到底是什么？

今天在西亚是否存在着亚洲论述，无法判断；南亚的亚洲论述似乎也不够兴盛；东亚恐怕是亚洲论述最大的产地，无论是东南亚还是东北亚，都有

相应的讨论，而且东盟的成立在客观上强化了区域性的“亚洲认同”。尽管东亚的亚洲论述并不均衡，但从总体上说，似乎亚洲论述的主要发源地一直没有离开过东亚。这也就引发了另一个理论上的难题：亚洲与东亚，在地理上是完全不同规模的地域概念，但是在思想论述中，除了实体性的讨论（例如建立东亚共同体），它们却常常是可以互换的。这或许正是亚洲各个区域在使用亚洲概念的时候并不均衡的缘故吧。同时，还有学者尝试把“亚洲”符号化，就是说，使它与地理位置相脱节，而赋予它某些价值。例如竹内好就曾经称古巴“具有亚洲性格”，因为它具有顽强的抵抗精神。

近20年来，韩国的东亚论述和亚洲论述呈现了兴旺的势头。与日本舆论界在使用东亚这一语词时不免暗含许多纠结的情况不同，韩国的东亚论述包含了非常现实的紧迫感。笔者曾和一些韩国的知识分子交流，他们的东亚论述里有许多尖锐的课题：通过东亚论述，他们希望冲击中国中心的“地区性霸权”，还试图在拒绝美国的意义上“选择”亚洲，也尝试着在东亚格局中重新认识朝鲜半岛的定位问题和韩国文化的主体性问题，等等。

可以说，随着历史的变化，亚洲论述的内涵和论者都在变化，但是几乎很少出现成功地把亚洲整合为一个整体的情况。从尼赫鲁谈“亚洲的苦恼”那个时期开始，到后来的亚非拉以及三个世界的划分，亚洲虽然作为一个重要的元素存在，但是几乎不容易作为独立的范畴发挥作用。这其中，恐怕东亚是最为显著的一个例子。

东亚：外来强权势力的内在化

21世纪：能否请您以东亚为例谈谈亚洲概念的真实结构？您曾经在论文中谈到过冷战结构是妨碍东亚概念在中国承担重要功能的原因，能不能具体谈谈这方面的问题？

孙歌：现在人们谈到东亚时，总倾向于把它想象成以中日韩为基本单位的独立地域。另外，历史上这个地区受儒学的影响很深厚，这也被视为东亚连带为一个整体的前提。这些因素当然都很重要，不过还不够完全。如果仅仅是这些因素就可以使东亚成为一个独立的范畴，我们就无从解释为什么朝鲜半岛的问题需要“六方会谈”而不是当事的四方会谈来解决。前面说到西欧和美国在亚洲的“内在化”问题，最明显地体现就是东亚。东亚地区不仅在政治经济文化等方面都进入了欧美化的过程，而且也是冷战内在化程度最深的

地区。朝鲜战争就是一个标志性的事件。朝鲜战争并没有结束，目前还是“休战”状态；在这一意义上，朝鲜半岛不仅是冷战的中心地带，也是东亚论述的第一现场。

韩国的代表性知识分子白乐晴先生，一直在讨论关于朝鲜半岛对峙状况的理论与实践课题。他提出的关于“超克分断体制”的理论构想，非常具有启发性。他指出，朝鲜半岛分断为两个部分，并不能仅仅归咎于朝鲜战争这一原因。事实上，分断体制是南北政权自觉维系的一个常态，因为双方都从中获利。因此，紧张冲突在升级到一定程度的时候就将自行停止，张力维持平衡而轻易打破，是分断体制长期持续再生产的必要条件。白乐晴指出：分断体制是世界体系中的一个次级群体，构成了资本主义世界秩序中的重要一环；因此，美国等大国的压力并不指向分断体制本身，而是取决于朝鲜半岛的体制形态是否对资本主义世界秩序构成威胁。而分断体制的骤然崩溃，对于解决朝鲜半岛问题也未必是有利的。为了有效地超克分断体制，白乐晴提出了很有弹性的设想。台湾的联经出版社出版了他的讨论集，非常值得一读。

白永瑞先生一直致力讨论东亚论述在韩国的思想和现实功能。三联书店去年出版了他的《思想东亚》，这部著作涉及一些重要的问题。与白乐晴先生的思考相呼应，白永瑞也没有把东亚视为一个静止的自足的儒学文化圈。他以历史的动态眼光指出：东亚的区域秩序曾经由三个帝国——中华帝国、日本帝国、美帝国主导。这是一个非常有意思的视角，可以引发很多不同方向的讨论。这里只谈其中的一点，就是他揭示了美国帝国主义“内在于东亚”这一事实。如果不是故意忽视美国在韩国的驻军和不断举行的韩美联合军演以及美国对朝鲜的“打拉战术”的话，确实很难论证东亚可以由“中日韩”自足性地构成；另一方面，虽然美国内在于东亚，这并不意味着东亚在历史上和现实中受到美国的无条件支配。我们看到的是各种意义上的“反向利用”。讨论国际政治的这种力学关系，是为了接近白乐晴先生的东亚思考：在什么样的状况下，可以有效地排除美国的干涉，而不是简单地激化它的霸权性干预？东亚的主体性，在其中扮演了什么角色？

日本的情况比韩国更为严重。美军在日本的基地是它控制亚洲乃至全球的重要支撑点，我们都知道冲绳的基地问题对于冲绳民众构成的困扰；日本还有另一重问题，就是它的军备形态。去年的3·11大地震和福岛核事故之后，日本自卫队以与美军联合救灾为名扩充了力量，海上自卫队的舰艇开进了那霸港。去年冲绳的著名评论家仲里效先生曾在一次会议上说，他看到这

个场面，回想起了当年越战时的情景，那时美国军舰就是从那霸港口出发侵略越南的。日美军事同盟的进一步升级，并不仅仅意味着东亚和平受到威胁。白乐晴先生的思考提供了一个启示，美国内在于东亚的军事对抗结构，与分断体制一样，也是通过这种对抗性的不断再生产而“获利”的。而这种冷战的长期化，才是世界资本主义秩序的必要条件。

日本社会活动家武藤一羊先生的《潜在的核保有与战后国家》，系统地梳理了二战后日本从核武器受害国到核电大国的演变过程。他揭示了一个重要的问题，就是美国为了有效地维持全球核战略，不仅封锁隐瞒了广岛长崎核爆炸的严重后果，而且还在战后不久就推进日本的“原子能和平利用”。日本政府在宪法第九条废除了军队的情况下，当然不能进行核武装，但是它期待通过建立核电站等方式潜在地拥有核能。不言而喻，日本民众为了这个“国家战略”，付出了巨大的代价。要不是福岛核事故爆出大量内幕，可能日本民众到今天还蒙在鼓里。

总而言之，东亚社会尽管有着深厚的历史文化亲缘性，但是由于整个近代过程中的分化，特别是由于外来强权势力的内在化，东亚论述已经不可能依靠直观的方式建立了。

亚洲论述的意义

21世纪：作为一个与东亚、南亚、西亚和很少被作为单位提及的北亚地区都接壤的国家，中国该如何谈论亚洲？有人说，中印的崛起，意味着亚洲文明或亚洲价值的复兴，对此，您如何看？亚洲论述的意义到底何在？

孙歌：中国人多少都会有些孙中山谈亚洲主义时的情结，就是以王道对抗霸道。因此，这一情结会引申为中国代表东亚。在把中国视为东亚代表的前提下进行亚洲论述不会有什么生产性，因为这恰恰不能有效地履行大国的责任。我们可以观察到，美国在日本和韩国的驻军，环太平洋圈的亚太经合组织的形成，都使得东亚具有难以简单统合的内在对抗性质；把中国视为东亚的代表，只是脱离现实的空话。

中国人谈到东亚的时候就会想到儒学。历史上，儒学看上去曾经起到了某种“统合”作用，但是这种统合是似是而非的。无论是朝鲜半岛还是日本，他们的儒学并不是中国的儒学。如果要谈儒学在东亚的一体化功能，必须要从这种差异谈起才是有说服力的。另一个问题是，中国并不仅仅是东亚国

家，它与西、北、南亚都接壤，所以谈亚洲的时候并不能局限在东亚。问题在于，除了东亚，在其他亚洲区域，亚洲论述的功能并不强大，也不能引出那些最重要的历史问题，这也是为什么东亚论述有时会取代亚洲论述的原因。

孙中山大亚洲主义的传统与毛泽东第三世界理论之间存在着某种传承关系，核心在于如何履行大国的责任。大国如果要想做到“不称霸”，不仅需要经济实力，也需要拥有相应的政治文化。中印在经济上的崛起，当然会带来相应的文化价值复兴，只不过这种价值可能更偏重某些特性：一个是它可能是物质性的，即适合消费社会的消费需求；另一个是它并不具有真正意义上的主体性，它也许在许多情况下是按照西方的要求打造的。我们只要看看中国与印度的商业电影，就可以了解这些特性。应该说，严格意义上的亚洲文明和价值的复兴并没有出现，这种复兴需要避开两个误区：一个是避开简单的东西方二元对立，就是说不要以对抗西方为前提；另一个是克服被西方文化牵着鼻子走的习惯，需要做的是尽可能地把西方相对化，不要把它视为标准和参照系。

亚洲论述的真正意义在于帮助我们了解自己的历史。正因为亚洲这个概念很难精确定义，才强迫我们正视历史中的各种悖论。中国一向缺少亚洲论述，这与我们的历史有关，与东亚的冷战格局有关。但是现在，历史正在发生变化，新的亚洲论述也将为我们带来新的视野。

注释

1 本文原载《21世纪经济报道》2012年3月21日，记者程铁手。

*ArtReview Asia*访谈[1]

亚洲意味着什么

ArtReview Asia（以下简写为**ARA**）：亚洲意味着什么？在地理之外还有别的意义吗？

孙歌：亚洲并不仅仅是一个空间概念，也就是说它不仅仅是一个地理的概念，而且也不仅仅是一个政治历史地理概念。现在学术中已经有这样一个领域叫政治历史地理，这个领域是把各种政治、文化、历史问题，放到它发生的那个空间里进行讨论。亚洲其实也是这样的一个政治、历史和地理的结合体的概念，但是除此以外，我认为还有很重要的另外一方面的功能，也是常常被忽视的，那就是它的精神风土性格。

ARA：风土是什么？

孙歌：是指某一个地理空间里所具有的一些自然地理特征，通过社会活动这一媒介，与特定人群的精神活动结合起来，我们把它称为“风土”。所以亚洲概念至少是以自然地理的特定空间，承载了其中由于人类活动所造成的政治、历史和种种人文的以及社会的精神产物，并把它放到特定空间里面来讨论。

ARA：亚洲，最初是外部于亚洲的人对这样一个地理空间的称呼，那么亚洲或者说亚洲这个观念，对于生活在这个空间里面的人是否也有含义？

孙歌：亚洲，在近代以前不具有主体认同的含义。但是这个情况在20世纪以后发生了变化。最早自十字军东征时期——那时候亚洲指的还是小亚细亚地区——直到20世纪之前，在欧洲向全世界进行殖民扩张的过程中，西方的亚洲论述一直持续到现代的基本论述模式，就是说亚洲是欧洲的“他者”。这个“他者”在伊斯兰世界很强大的古典时期是一个强敌的概念，近代以后这个“他者”成了反证欧洲文化先进性的参照物。在欧洲的意识形态里面，应该说直到第二次世界大战之后，才开始存在把亚洲作为一个平等而且可以相互

理解的对象加以认知的可能。可是这也只是作为一种可能，事实上这样的可能，在欧洲到现在为止还是比较边缘的。

就亚洲来说，直到第二次世界大战结束之后，才形成了比较广泛的、把亚洲反转为主体认知的政治符号的趋势。这时就不能再说亚洲只是一个西方制造出来的概念，因为历史是在不断改变的。这个变动的典型符号是1955年的万隆会议，当然它也只是一个阶段的状况。从历史的大趋势来看，亚洲论述的性质发生变化是在20世纪以后，开始转换成了亚洲地区一部分社会自我认同的符号。这个自我认同最早发生在日本，而它的亚洲主义的高峰期是1904年至1905年的日俄战争，这场战争被日本人认为是人种之间的战争，意味着黄种人对白种人的胜利。孙中山在那个著名的关于大亚洲主义的讲演里也提到，日俄战争后他回中国的途中，在轮船上有阿拉伯人问他是日本人吗，阿拉伯人很少有机会向东亚表示他们的一体感，但是日俄战争使阿拉伯人作为黄种人产生了亚洲认同。很不幸的是，日本的亚洲主义是伴随着战争推进的，模仿的是欧洲殖民的方式。它走的并不是一条真正意义上的亚洲主义道路，而是欧洲主义的道路。最典型的表现就是侵华战争和第二次世界大战，日本整个战争推进的方式和它的殖民主义采用的完全是欧洲早期殖民的模式。

如果说亚洲存在亚洲主义的话，那么这个亚洲主义存在好几个侧面，它们相互之间是有张力的。至少是从19世纪末开始，在亚洲各个地区以不同的方式开始出现了把西方作为他者的文化符号转换成自我认同的主体符号的趋势，这是一个历史的趋势，所以亚洲在早年被西方命名的那段历史，并不能用来说明20世纪之后，亚洲人使用亚洲这个范畴的状况。

ARA：那对于从二战之后一直到当代，亚洲这个观念的意义又发生了什么改变？

孙歌：二战之后，特别是万隆会议，提出来的是亚非——亚洲和非洲，讲的是亚洲和非洲的民族独立运动。而那个时候亚洲认同的一个核心内容是以国家为单位的民族独立运动。在50年代亚洲兴起的过程中，亚洲的主要含义在于它是一个政治上的主体单位。除了日本，亚洲的绝大部分地区都有被殖民或者说间接被殖民的经验，所以在近代被歧视、充满了屈辱感的意义上，亚洲在50年代获得了一个短期内的高度一体化认知。亚洲并不像欧洲那样，能够大致地由一种宗教统合起来。亚洲至少有三大文明圈，主要的宗教还不止三个，它们相互之间是不能够简单统合的。直到50年代以万隆会议为

标志，亚洲出现过一个统合的时期，那个时候的亚洲概念很饱满，它覆盖了绝大部分亚洲地区。但是当后发国家获得独立、建立主权国家之后，这个情况就发生了变化。

ARA：这大概是什么时间点？

孙歌：应该说是当冷战结构趋于解体，70年代亚洲就开始分化了，这个时候整个亚洲都在面对发展的问题，即实现现代化。所以就出现了亚洲和西方世界的各种对话、交流、合作。于是随着冷战结构的逐渐解体，70年代之后新一轮的殖民以看不见的形式开始了。柏林墙倒塌之后，亚洲面临重新结盟的课题。比如上海合作组织、金砖国家等一些组织，实际上是亚洲在重组新的国际关系的标志。在这种情况下我们可以发现，亚洲已经不能够在地理上让自己作为一个独立的单位来强调它的认同。比如东北亚的六方会谈，这是亚洲的一个重大事件，但是其中有两个亚洲之外的国家（美国和俄罗斯）参与，而且没有人质疑。美国已经通过第二次世界大战完成了它在亚洲特别是在东亚的内在化。在这样的情况下，有些人认为亚洲就不成立了。从地理空间的意义上来看，亚洲好像确实不能够摆脱和其他地区千丝万缕的结合关系，50年代万隆会议标志的那种一体化现在已经解体了。

亚洲作为原理

ARA：作为地理空间的亚洲的一体性不成立了。

孙歌：对。但是如果回到最初的话题上来看，亚洲不仅仅是一个地域概念，同时还是政治、历史和精神文化的结合体，它标志了人的精神活动、人文和社会活动的风土性格。在这个意义上，我认为今天到了把亚洲作为一种原理进行重新论证和重新组合的阶段。

ARA：你曾经写过《亚洲意味着什么》，但“亚洲作为原理”仿佛是第一次提出。

孙歌：我觉得我是刚刚走到这一步。如果亚洲没有自己的原理的话，那么它就仅仅是依附于西方论述框架的田野材料而已。到目前为止，在西方和中国学界里亚洲基本上还只是一个田野。现在我们应该生产亚洲原理了。这样做并不仅仅是为了亚洲人，而且是一种对人类的历史责任。亚洲原理，只是相对于欧洲原理、非洲原理和拉美原理的一个相对化的原理，讨论亚洲原

理，并不是为了对抗西方、取代西方而进行的知识活动。

ARA：在展开关于亚洲作为原理的话题之前，我想问一下，艺术或者文化在亚洲或者亚洲观念中扮演的角色，它们是否也用于塑造认同和身份？

孙歌：艺术和文化是通过形式来给精神进行形塑的活动。人类的精神活动一定要有一些形状才能自我呈现，那么艺术是用一种直观的造型来表达精神。到目前为止就我所接触到的东亚艺术，比如美术作品、戏剧、电影，它们的主流是西方化的，其亚洲性还不够。

ARA：它背后缺乏亚洲主体意识，它不知不觉地在用西方的方法或者西方的目光吗？

孙歌：它用的是西方的目光。比如某知名导演，他作品中的中国化表现是为了迎合好莱坞的需要。当然其他的一些有抱负的艺术家，相对来说更会寻找亚洲元素，但是他们的视野基本上也还是西方视野。比如他们有一个根深蒂固的概念就是现代性，如果不让谈现代性，他们基本上就没有办法工作了。这个是到目前为止的一个趋势，这个趋势我也不认为应该否定，因为在某种意义上，它呈现了西方从政治经济乃至文化上向整个亚洲渗透的过程所带来的后果。但是实际上，在非主流的边缘地区，一些文化和艺术的活动里面有亚洲元素在慢慢生长。只是这个生长是非常需要营养的，它需要一个过程。

ARA：你所提到的这类文化活动，能举个例子吗？

孙歌：日本有一个剧作家叫樱井大造，他的帐篷剧是非常日本的，用了日本底层老百姓的那种生活感觉去进行表演，是很特别的一种艺术方式。樱井很有想象力，有能力欣赏他的帐篷剧的知识分子是很有限的。不过樱井在整个东亚地区非常受追捧，年轻的小知识分子特别喜欢他的剧，因为他的形式很新鲜，但是他里面包含的亚洲元素是需要转换的。再比如，在韩国光州的版画活动。还有就是正在冲绳发生的一些摄影艺术活动。冲绳现在还保存着有一点像萨满教的原始宗教。有一个摄影家就专门拍宫古岛（冲绳最大的离岛）每年二月的神女祭祀。但是到目前为止，这种真正本土的，不是用西方的观念来诠释的文学和艺术活动，还很难广泛流通和共享。不过这部分资源有很强的生命力，它们不会消亡。

ARA：可能是因为当代艺术的认证和流通的机制，归根到底也是因为这个机制背后的人，他们没有办法看懂或者看见这样的艺术。

孙歌：我想还需要一段时间，而且这不仅仅是亚洲人的工作，西方知识界或者说整个西方世界在国际格局里的功能、定位都在发生变动，他们对亚洲的想象也会相应地发生变动。无论是西方还是亚洲有抱负的知识分子，都不会满足于只在我们的现实生活里寻找所谓的现代性问题、后现代问题。有一天大家会进入更丰富、更新鲜的经验。从这个意义上来说，艺术和文化能够承担非常重要的功能，只是到目前为止，它们做得确实还不够。

ARA：一些西方人有这样一种认识：人们之所以会认为亚洲的身份和认同是通过文化来定义和塑造的，是因为人们缺乏当地的语言技能，只能模式化地想象其他的文化。

孙歌：这当然是要素之一，但不是全部的。对于亚洲缺乏认知，在某种意义上是因为西方太自足了，一直到现在这个状况才开始发生变化，当西方人能够问出这样的问题，就表明他们开始觉得这是一个问题了。其实一直到现在，大多数西欧和北美的知识分子对亚洲是缺少真正意义上的好奇心的，而缺少好奇心的原因绝对不是语言问题。

ARA：是他们本身文化上的一种封闭吗？

孙歌：这个现象和近代以来西方强势地去征服全球的政治、经济的历史趋势是合流的，文化不可能脱离政治和经济，独立具有自己的特征，所以在西方真正具有亚洲意识的文化人也一定是边缘的。

ARA：非常少。

孙歌：但应该是有的。不过目前我接触的西欧和北美的知识分子在谈论中国问题时，一般先会拿出几个框架，比如现代性的框架、后现代的框架、理性和个人权利的框架、科学主义的框架，还有就是进化论的框架。所有这些框架，其实作为欧洲近代以来的文化结构，有很成熟的积累，西方知识分子在这样一个文化系统里面训练，把这一切视为正常的前提。但当他们面对没有这个传统而只是片断地引进了这些元素的东方时，应该怎么办？我所遇到的西方知识分子几乎都在做一个努力，即要把他看到的那些不熟悉的经验，半信半疑地塞进这些框架，然后进行解释。其实他们也有怀疑，只是强大的惯性很难一下子改变。

ARA：这样一说，亚洲作为原理的必要性就显示出来了。因为对于他们来说这也是一个非常大的挑战，一个非常有难度的工作。

孙歌：亚洲作为原理不是一句空话。这意味着我们要从重新定义普遍性开始，要从这样一个视角开始：任何一种思想和精神活动都是风土性的。你不可以把你的欧洲和北美的局部经验作为人类共享的全球经验套到其他区域里面去，这样的做法从一开始就应该被否定。这是亚洲作为原理向人类提出的要求，现在如果从欧洲原理的视野中去看亚洲的话，那么你一定会用一个所谓的普遍性想象去对待亚洲，所以就会在亚洲里面寻找现代性，寻找科学和理性。不光是西方人，亚洲人也在这样做。

ARA：因为我们接受的教育和学术训练，我们在思维里已经变成他们了，但是我们的生活、身体的那种感性经验，还是可以超出思维的部分。

孙歌：从这样的教育背景出发，亚洲各个社会正在发生的变动就很难解释。比如怎么去解释今天中国社会的高度流动性。从亚洲原理出发去讨论各个社会的状况的时候，并不是为了给目前的各个社会的存在提供正当性的基础。这是一种知识工作，不是在肯定它或者否定它，我们要做的是去解释它。从思想史的角度来看，这个问题非常迫切。如果用一个最简化的方式来说，亚洲原理就是一个以形而下的多样共存为基本特征和前提的普遍性。

ARA：形而下也就是你所说的风土？

孙歌：对。

亚洲艺术的前提

ARA：从学者的角度来看，是否有一种可以被为亚洲艺术的东西，如果有的话是什么构成了这种艺术的所谓亚洲性？

孙歌：首先亚洲艺术不但是可以存在，而且是必须存在的。但是亚洲艺术一定是多样性的存在，当我们说到亚洲艺术的时候，前提是它没有代表。虽然我们也不能说西方艺术就一定有代表，其实西方当代艺术家也能说出很多流派来。亚洲艺术有一个和西方艺术不一样的地方，那就是它没有可以统合为亚洲艺术的“一”。

ARA：它不具有独一的特质。

孙歌：经过了西方至少一两百年来的强力打造，我们习惯于谈一个区域就必须找出一个代表来谈论它的“一”。现在，我们要用“多”来谈这个区域，大家还没有形成这个习惯，但这是我们讨论亚洲艺术的前提。为什么需要这个前提？因为亚洲艺术是一个不能够被统合的艺术，它是多种多样的。陈嘉映提出了“个殊性”的说法，把个体和特殊性结合起来理解的一个概念。每一个个殊性的载体叫作个殊者。亚洲艺术是由无数个个殊者构成的，但是我们要说的并不是一个拼盘，如果是拼盘，亚洲艺术就不存在了，就是一盘散沙。个殊者之间是要发生关系的，这个关系我们必须用亚洲原理解释，即每一个个殊者和其他的个殊者绝对不可能一样，而且它和其他个殊者重合的部分，也不是绝对相同的。在建立关系的时候，个殊者之间没有优劣之分。欧洲原理中不可能产生这样的说法。所以当各种个殊者之间只能通过相互理解、通过自我开放，通过对自己的超越来达成建立关系的目标时，这个亚洲艺术就形成了。这要求我们必须改变用欧洲的现代性和后现代作为媒介来进入亚洲艺术的欣赏习惯。我们现在的欣赏习惯是，把自己的文化先翻译成英语，然后再拿这个英语进入其他的文化。

ARA：在亚洲这个观念当中，是否有一些部分是建立在与西方世界及其理念的对立和冲突之上的？

孙歌：有，但是我认为这部分是不太重要的，因为它是对立于西方的一种方式。但是只要一对立，你就会受制于你对立的对象。所以这部分的知识生产只具有过渡性，不太具有建设性。比如后现代就是受制于现代性的，所以它不可能自由。亚洲受制于西方的这样一个历史事实是我们绕不过去的，真的要从这样一种受制于西方的状态里面进行自我解放的话，我认为批判是无效的，我们必须要做的是把西方相对化，而不是否定它。要把包括西方对亚洲渗透过程当中所产生的后果也包含在内，建立自己的认识和结构框架，这是最重要的。对西方的批判和对立不具有建构功能，亚洲的思想和文化建设现在最需要的是进行结构性的建设。东方的知识分子目前为止比较熟练的方式，一个是批判西方，一个是修改西方。这两种工作都有意义，而且都跟西方内部有非常紧密的联动关系；但是都是过渡性的，我们要在这个基础上进行不受西方制约，也不把跟西方的对立冲突作为前提的自我建设，更自由地去想象，更自主地去建设。

ARA：亚洲这样一个观念，是由竞争或对立驱动还是合作驱动？

孙歌：两部分都有。如果说经济一定是以竞争为主的，合作服从于竞争的需要，那么合作永远是临时的。政治就更是这样。但是文化的问题恐怕很难用竞争和合作来进行把握，特别是精神产品的生产，其实亚洲地区的精神产品的生产是互为媒介的。

ARA：互为媒介是什么意思？

孙歌：把对方作为媒介，从对方的工作和他的精神产品里面激发出我的想象，激发出我进行创作的动力，当然，希望对方也是这样。而且，不一定是一对一，可以是一对多或者多对多。也就是说，我的工作并不全是他的工作，他的工作也不能解释我的工作，但是如果我们相互之间没有理解的话，那么我的工作可能不会是这个样子。比如中国和日本之间的精神生产，到目前为止是以非常实体化的方式去想象，那种想象是初级阶段的一种思考方式，其实我们下一步应该进入一个更有品质的领域，中日文化之间应该互为媒介，这既不是竞争也不是合作。

ARA：2015年是二战结束70周年。由于历史的原因，在韩国与日本、中国与日本之间，会有一个非常强的心理紧张状态，至今仍然存在并没有消除。文化或者艺术本身，是不是具有一种可能性慢慢地通过一些方法让这样的紧张消除掉？

孙歌：这要从几个方面来说。从理想状态来看文化是跨境的，文化本来可以利用跨境的优势来消除由国家紧张所造成的不同社会之间的对立想象，其实这个对立只存在于想象之中。但是事实上并没有那么简单。到目前为止，有一项工作是欠缺的，那就是文化工作者在进行思考和创作的时候，他使用的母语先行规定了他的认同，而多数文化人很少反思自己的认同。例如某某是一个日本的画家，但是作为日本的艺术家是什么意思他没有追究过。如果文化要想跨越国别之间的意识紧张的话，文化人首先应该对自己的认同这个前提进行反思，然后形成自己的认同，而这个认同会大于他的国别单位。我认为跨越不了国别单位的人是不可能创造真正的世界一流的精神产品的。但是这不意味着你跨越了国别单位你就没有国别了。我强调的是母语的那部分文化属性一定是整个创造里面的源泉和基础，只是没有把国别放到绝对的前提下。从政治和思想的角度来讲，你要履行社会责任，你的政治功能等等都是国别性的。认同有深有浅，文化认同如果能够深入到人类精神的深

度，那么，它将会以国别方式具体呈现人类的精神，但同时又拒绝抽象的一般性表述。

ARA：这让我想到了一些海外的策展人和艺术家。尽管他们能够自由地去到世界上最远的地方，精神上却呈现出一种比较虚无的状态。当一个人已经完全不相信国别或者其原生的文化，他其实是离开了一个地方但最后哪也没到达的状态。

孙歌：所以无根的艺术家是没有前途的。

ARA：他可以作为现象来观察，但很难走到更有建设性的地方。

当代艺术作为亚洲论述的生产平台

ARA：最近在艺术领域，香港、广州、上海，新加坡以及中东的几个石油国家在建立新的文化或艺术机构的时候，都宣布要建立自己在区域性地图上的位置。这些事情集合在一起，大概可以看到一类区域性的视野的形成。这个趋势对于我们的亚洲性或者是亚洲人的自我认同会产生怎样的作用？

孙歌：这个现象很让人振奋，因为在1955年万隆会议召开的时候只有政治家在谈亚洲。现在最大的变化是，虽然我们的政治家也在谈亚洲，但是对于他们来说亚洲不是一个前提。可是对于艺术界文化界来说，这个现象显示了和国家不同层次的——姑且说是“社会”，虽然我对这个词的使用还是有犹豫的——由文化界来主导的关于亚洲的想象及其主体的打造，这是一个标志性的变化。而在这个变化里面，我认为艺术界走在了知识界的前面。做学术研究的人现在仍满足于把亚洲当成一个西方的田野，或者一个大拼盘。就中国来说，有些知识分子用中国代表了亚洲，跟当年日本的想象差不多。所以当艺术界邀请我谈论亚洲时，我意识到其实当代艺术已经变成了生产亚洲原理的一个重要的平台。而它也象征了从万隆会议时期由政治家主导的、以国家为单位的亚洲独立运动，在今天转向为由文化人主导、对于原理的探求。

目前亚洲各地的双年展，呈现的基本上是一个大拼盘。很多地方谈亚洲就是在谈自己，我觉得谈自己这件事本身不构成对于亚洲的篡改或者取代。谈自己有的时候只是在谈自己，有时候则变成了谈亚洲，两者的区别在哪？就在于你能不能深入开掘自己文化中的原理性，当开掘了之后能不能用开放的相对化的方式完成自我超越。如果能做到自我超越的话，这就是亚洲性的

一个最重要的特征。谈一个局部的文化，是可以用亚洲原理的态度，也就是说这个文化可以具有亚洲性，可以用原理的态度对待局部问题，否则它就仅仅是一个特殊状况。因此是不是只做一个区域不那么重要，重要的是怎么做。反过来我们可以看到，很多以亚洲为名，而且聚拢了大量亚洲不同地区作品的展览，其中的亚洲性是非常稀薄的。但是不管怎么样，亚洲受到关注这个现象是很重要的。

ARA：你曾经说过，关于第三世界的中心，每个国家所理解的也不一样，我相信当我们在讨论亚洲的时候，也会面临不同的国家想要建立起以自己为中心的世界或者亚洲的冲动，因此即使是在亚洲内部其交往与认识也是有很多盲点的。对于每一个生活在具体现实或者文化中的人来说，的确需要在操作层面上克服视野中的盲点，然后去看见和理解亚洲内部其他地区的情况。

孙歌：在什么情况下，我们会有去了解他者的冲动？盲点的产生不是知识的问题，而是动力的问题。这个动力从何而来？今天第三世界的大部分知识分子，特别是主流知识分子，他们的欧美知识储备是很齐备的，哪怕不会英语，也会去读欧洲经典的翻译本，而且引经据典地去谈论它。但是他对非洲是没有兴趣也没有动力的，他认为那个地方不产生思想、不产生原理。那么这样的盲点，是迄今为止由西方中心的知识格局和现实的权力格局造成的。只要国民国家形成，就会复制这样一种模式，所以不能说这个问题全部都在西方。在亚洲的任何一个社会内部都是这样，以自我为中心，对那些强势的文化主动产生需求。这种情况有一部分是要由历史来解决的，靠艺术家的推动去强调什么地方重要。所以我们必须关注有效工作的边界。艺术家可以做一些工作，比如针对今天中国社会的现实，关注大家迫切想要解决，但是找不到出路和头绪的那些问题。如果我们能把亚洲其他地区的资源转化成思考这些问题的媒介，自然就会引起关注。总而言之这个问题是可以深入讨论的。

ARA：我最近在观察中日韩三个东亚国家之间的艺术交往（不包括两国文化和外交部门主导的艺术项目）。您怎么看这个现象？

孙歌：这跟1949年以来，我们整个国家和社会的焦虑有关系。还记得1958年，当时国家的口号是“超英赶美”。因为我们的敌人来自西方，我们的现代化想象的那个原型也在西方，直到国家建设完成，社会开始发展的阶段

也就是“文革”之后改革开放时期，知识界继承的就是这么一套政治模式。它被转化成了文化模式，主导知识界的是一些留美和留欧的知识分子，他们的论述基本上是英语式的论述。如果他们要有所贡献的话，最大的贡献要么就是批判欧美，要么就是修改欧美。在这样一个框架下，我们文化领域中的国际化想象，就是和西方接轨。尽管现在开始发展出亚洲想象了，但还处在萌芽状态。不重视亚洲国家，不重视周边的邻居，有上述历史的逻辑在里面起作用。这样的一个历史脉络，我们没有办法否定，但是可以肯定的是它是有问题的。不能说存在就是合理的，现在到了开始改变它的时期了。这几年我被策展人不断拉去谈亚洲，我开始感觉到，文化人走到了前面，艺术界走在了前面。

注释

1 本文为英文杂志ArtReview Asia 2015年秋季号由Aimee Lin所作的专访

亚洲的普遍性想象与中国的政治叙事

查特杰（Partha Chatterjee）教授在中国知识界已经开始发生影响，这是一件意义深远的事情。在已经出版的《被治理者的政治》[1]等著作当中，在查特杰教授在中国大陆的数次讲演当中，我很兴奋地感受到一种植根于印度但同时面向人类精神生活的理论原创性，并且从中看到了以此为媒介建立中国社会政治理论的可能性。查特杰教授提供了一个机会，让我们暂时离开西方理论的基本脉络，思考如何开放亚洲的本土思想资源的问题。

对于同属发展中国家的中国和印度知识分子而言，有一些基本的理论预设是需要讨论的。例如，针对直观的文化保守主义观念，是否抽象的“反对文化本质主义”的立场是必须的抑或是有效的？当对于普遍性的强调与具体的历史脉络并不能有机地内在结合的时候，如何避免在观念层面构成虚假的二元对立，从而阻碍对于普遍性和多元性内在关系的探讨？进而言之，所谓的普遍性，到底是一种什么样的理论状态？它是否意味着可以把一些来自具体历史语境的概念框架套用到另外一些同样具体的历史语境中去？而如果不能进行这种套用，是否就一定意味着对于普遍性叙事的否定，意味着保守主义的文化立场？假如普遍性立场必须是建立在多元基础之上的，那么，这种普遍性与多元性之间，究竟是什么样的关系？我们如何可以从并不能直观地等同起来的多元历史之间，找到一种并不以一元化的霸权思维为基准的平等而多样的“普遍性”？

不能不承认，当今世界的理论和知识并不是均质的和自由的，东西方的知识分子在生产知识的同时也在生产围绕着知识形态的霸权关系。当今，恐怕已经没有人愿意简单地在直观层面上谈论“西方中心主义”的问题了，正如查特杰提到的，在今天的世界上，帝国正在生产“没有霸权的支配”。因为在这个层面上，现实的国际关系支配格局使得发展中国家被迫卷入了以“全球化”命名的资本运作过程，东西方的相互渗透，无论是否以平等的形态进行，都是一个不可逆转的事实，这使得我们已经很难再直观地区分出一个互为他在的东方和西方。在这个意义上，强调对立于“西方”的亚洲和本土，恰恰是反历史的。

随着政治经济与文化的相互渗透，我们也不能不重新思考冷战时期定格化的两大阵营和与其相关的发达国家和发展中国家的关系。在意识形态抗争垄断一切的历史时期里，这些观念营造出来的关系是简单明了的，而在今天，当意识形态表述已经不再能够独揽一切的时候，这些关系并没有消失，但是却变得复杂多样难以把握。或者可以说，当我们不再满足于意识形态表述的时候，那些真实的历史形态才得以呈现它们错综复杂的样态。

于是，我们不得不重新寻找路径以摆脱意识形态的困扰，摆脱新的知识霸权关系的困扰。就后者而言，它最为常见的形态已经不是简单地套用西方理论和观念解释本土历史现实的知识生产模式（尽管这种形态仍然在被大量复制，但是已经很难真正主导发展中国家的知识界），而是更为精致的对于理论形式本身和普遍性价值的崇拜。理论形式与普遍性价值的重要性当然是不可否认的，只有当它们被与具体的历史分析对立起来并被置于优越位置的时候，才存在知识霸权的问题。这种霸权的要害在于，当发展中国家自身的历史和现实状况分析无法适应既成的理论（而且通常是来自西方的理论结论）的时候，前者就会被合法地无视。而对于普遍性的望文生义理解，使得我们误以为普遍性就是放之四海而皆准的灵丹妙药。我们大概很难断言，这种理论误区所导致的知识霸权关系仅仅是由西方知识分子生产出来的。正如斯皮瓦克多年前曾经指出的那样，第三世界的知识精英通常会在这种霸权关系的形成过程中扮演同谋的角色。

这也正是查特杰所试图挑战的理论和知识困境。他关于政治社会的论述，针对的正是社会精英特别是理论精英对于无法进入公民社会的大众社会政治的“无视”；并且，恰恰是在这个对于“无视”的敏锐洞察的基点上，查特杰建立了他对于当今知识状况和话语霸权关系的批判。

我对查特杰教授的论著知之不多，只是聆听了他在2007年上海文化研究年会上的讲演，读到了《被治理者的政治》和收入其他中文出版物中的单篇论文，但仅仅是这些，已经足以让我感到兴奋。尽管我不能够同意教授不经任何媒介把他对于印度经验的理论概括直接视为亚洲大部分地区的大众政治的基本模式，并且，我希望能够在他的论著中找到对于普世性价值的多元视角，但是目前尚未得到满意的结果；但是查特杰教授关于印度社会的理论分析，仍然在认识论方面给了我非常大的启示。

印度社会的政治形态，被查特杰分为国家政治、公民社会政治、政治社会的政治。在他的论述中，政治社会的主体——被称为“大众”的庶民、特别是农民和流落到城市中的出卖劳动力者，形成着一种不同于公民社会的政治

操作形态。在印度，恰恰是这种不符合公民社会规则的政治形态，成为了多数人的政治操作方式。它在法律和国家权力可以掌控的边缘空间乃至非合法性的空间运作，以非正规的、不确定的方式维护自身利益。当国家职能不能不维护这些不可能被吸纳进资本主义增长部门的人群的基本生活条件的时候，在原始积累的同时，就发生了一个抵消原始积累的平行过程。

查特杰的这些出色的分析具有非常广阔的理论前景。它预示着对于印度现代化进程的分析并不会遵从西方的基本理路。这个被公民社会排除在外的“政治社会”，重新诠释了政治的内涵。在充满不确定性因而不免缺少秩序感觉而更多具有偶发因素的政治社会中，隐含着另外一种动态的秩序，它不能被视为过渡状态，而应该被确定为一种新的政治形态。

或许查特杰的分析会使我们联想起中国社会的很多相似的现象。黄昏时分出现在城市街头的无照商贩；他们与工商管理人员猫捉老鼠的游戏；大量涌入城市的农村青壮年劳动力；在城市的边缘迅速集结的打工者社群；在近年来农村政策调整过程中不断地改变着的农村结构……等等。很多迹象会让我们非常短路地认同查特杰教授的分析，那就是中国也可以找到一个存在于公民社会之外的、具有法律之外潜规则的政治社会。

如果查特杰的理论在如此直观的意义上被挪用，那么，我相信这对于我们和查特杰教授都将是一种不幸。理论的旅行需要一个必须的条件，那就是它需要脱掉直观的外衣，变形为与不同社会历史相应的新的形态。在这种变形之后，理论原有的框架和结论都不再具有重要意义，而它所提供的洞察力本身则会以不同的形态再生。如果说查特杰和他的庶民研究群体有关政治社会的理论具有冲击力的话，那么，真正的冲击力不在于那些新鲜的印度材料，也不在于那些针对印度的实际而具有说服力的结论，而在于那种面对本土现实的鲜活的眼光。正如我们不能套用西方的理论模式一样，我们也不能套用查特杰和他的伙伴的理论模式。正是在此意义上，我不能赞同查特杰教授把有关政治社会的理论视为亚洲大部分发展中国家可以普遍使用的分析模式。

但是与此同时，一个必须说明的问题是，我并非在此强调某种文化本质主义以拒绝查特杰教授的理论贡献。由于“文化本质主义”被语焉不详地被视为一个贬义词，进而被庸俗化地滥用于对于特殊历史分析的否定，那些真正的历史眼光常常被与肤浅的“本土主义”混为一谈，以至于任何对于特定历史的分析不套上“普遍主义”的理论光环就会遭到冷遇。这种可悲的知识状况使得我们失掉了很多深入思考的机会，而不得不停留在一个非常浅表的知识层

面上，在这个层面，人们关注的问题常常仅只是：你是否真的对西方的理论构成了挑战？一种无法与西方理论构成呼应关系（最好是以挑战的方式修正西方的理论）的叙述，无论它是理论的还是历史的，无论它是否具有原创性，都无法有效流通，这才是问题的关键。为了不使问题在深入之前就在这个层面消解掉，我需要首先强调，我不打算用中国的“特殊性”来对抗查特杰教授的政治社会理论，我关心的问题是，当我们强调亚洲的时候，究竟如何跳出虚假的东西方二元对立，同时又不掉入鹦鹉学舌的理论陷阱？

关于当代中国是否存在一个西方意义上的“市民社会”，一直存在着争议。即使在现象层面上我们可以观察到很多可以归类为“市民社会”或者“公民社会”的表征，除非把香港视为中国的缩影，否则我们至今也还无法有效地把中国社会的政治过程归结为市民社会与国家权力之间的抗衡互动关系。相反，在中国的政治过程中，我们有时可以观察到查特杰笔下“政治社会”的某种不确定的流动性特征。这当然并不意味着印度政治社会的内涵在中国权力政治中体现，而是意味着，在中国，并不存在印度那种国家政权——市民社会——政治社会三分天下的基本结构。中国的现代政治，由于历史的剧烈变动，特别是社会主义实践经验积累的不足，还没有获得足够的时间形成自己的独立叙事。我们只能判断，中国的政治形态既不会是美国式的，也不会是俄国式的，当然也不会是印度式的。当中国的政治形态被视为是向某种既定样式发展的雏形时，现阶段我们可以观察到的所有现象都会被视为一种“过渡”，然而当我们放弃这种先入为主的观念时，所谓“过渡状态”就不再是未成形的和无序的，它内含着另一种秩序。

作为一个现代意义上的主权国家，中国的政治形态应该称之为“新民主主义”，还是中途实现了“社会主义”，抑或是“社会主义初级阶段”？从目前的文献来看，这是一个尚缺少定论的问题。与此相应，中国政治的真实形态也一直被高度观念化和意识形态化的表述遮蔽，缺少对于具体政治决策的思想理论分析。改革开放之后，中国的政治过程被简单地解释为现代化过程以便与世界接轨，这样的表述固然有利于打破西方意识形态一直妖魔化中国的“独裁想象”，却无助于解释中国政治的基本特性：中国现代社会政治，究竟如何执行它的治理功能？如何表述它所付出的代价和它所收到的成效？中央政府与基层民众的关系，以什么为媒介得以成立，又是如何运作的？进一步说，中国的民众如何选择他们被治理的方式？在剧烈变动的全球化格局中，中国政治结构有可能进行什么样的改变？

我在日本听说，日本的传媒制造过这样一个假设：假如每个中国人都有

一票的权利来选举国家领导人，那么中国社会可能变成另外一种样子，云云。

这让我联想起国内类似的说法。回想起90年代以来中国知识界的论争，其实有一些潜在的假设跟国外传媒这种简化的宣传相去并不太远。很多人把中国政治的弊端归结为缺少民主，并且进而把民主抽象化为一种正面价值。似乎只要中国有了民主，一切问题就都可以解决了。但是，什么是“民主”？民主的关键是否可以归结为“一人一票”的选举方式？进而，民主作为一种社会政治程序，在现代政治中究竟扮演了什么样的角色？9·11之后西方民主神话的失效有可能引发怎样的思维调整？由于对这些需要正面解析的问题缺少分析，知识界过于依赖移植西方政治经济学的理论乃至西方理论界植根于自身社会状况的论争，所以，中国的民主仍然被设想成正在向西方式民主过渡的不成熟状态，而来自冷战意识形态的二元对立政治思维才会在中国知识界不断制造出极为简化的视角：民主的，抑或是专制的。在这样的对立视野当中，中国政治过程的实际样态被遮蔽，社会诉求与政治决策之间的复杂互动关系被简化为是否有一票权利的问题。因此，正在形成的中国社会的政治过程，因为不具备西方资本主义社会的基本结构，被排斥在政治分析的框架之外，相反，对于西方式“民主社会”的理想主义观念化，使得人们不断把目光聚焦于中国政治结构中或许并非重要的环节，而忽视那些真正重要的因素。正在艰难生长的中国社会新的政治要素，即使它未必以意识形态的方式自我命名，抑或并不呈现为市民社会的基本结构，但是在现实政治过程里，它却恰恰是左右着中国明天走向的基本要素。

日本政治思想史家丸山真男曾经指出，日本的传媒不能有效地区别政界和政治的界限，结果把政治理解为政界的人事变动，传媒的政治部所作的报道集中在政界的动向上，却很少关注如何使每个个体成为政治人这样一个关乎社会政治的根本问题。丸山和他那一代知识分子一直致力于在日本建立一个政治社会，他们关心的并非是否赞成民主自由这样的抽象“立场”问题，而是切近现实的具体分析；在这些分析中，这一代知识分子试图找到来自西方的自由主义理念转化为日本的政治治理模式的可能。在这个层面上，他们的工作是立足于古典自由主义基点的。在今天，日本社会已经进入了查特杰教授指出的那种以行政治理代替政治事务的所谓福利社会时代，这是对于古典式民主政治想象的最大挑战，因为控制日本社会的与其说是自由主义的民主政治，毋宁说是由专家代表的技术治理系统。但是，丸山那一代人追求的使个体成为成熟的“政治人”的课题并没有过时。因为这牵扯到社会如何理解“政

治”这一根本问题。在这个视点下，丸山解构了冷战思维，指出了意识形态对立与现实国家形态之间的落差。他不仅揭示了战后的美国与苏联在体制上的近似化问题，而且反复强调，世界是否能够实现和平，在很大程度上也是一个认识论的问题。丸山对于在日本建立政治社会的努力，一直体现在他对于建立政治思维的努力上。他坚持认为，政治思维对于政治家和普通人是同等重要的。耐人寻味的是，他提出了这样一个有关政治判断的标准：政治不是追求最大的善，而是追求最小的恶。它不是去创造“最好的”，而是“两弊相权取其轻”。换言之，政治要求现实主义态度，拒绝任何理想主义的预设（这当然并等于拒绝政治家本人具有理想主义）；这是由政治本身的特质决定的，因为它是关于统治和权力斗争的技术。这也就说明了政治之外为什么需要道德，而政治伦理为什么不同于道德伦理。政治的伦理是彻底的“结果责任”，就是说，政治的善意味着对于政治行为带来的结果所必须承担的责任。

丸山的这个关于政治的视角或许有助于我们排除那些把政治与道德混为一谈的思维混乱，更谨慎地接近中国的政治过程。中国的政治过程并不是一个依靠古典自由主义理念可以解释的系统。在以往的论述里，这种生搬硬套的解释在思路上导致了追问中国政治“缺少什么”，并造成了对中国政治过程的简单否定。与印度社会不同的是，中国基本上不具备后殖民经验，也不具备后殖民社会特有的“民主治理”模式，但是却拥有自己特有的新民主主义（社会主义）实践。在漫长的中国历史过程中，并没有形成印度底层社会（这也正是查特杰所说的“政治社会”）那样的政治谈判机制，相反，却存在着中国革命的遗产。而在印度构成基本对立关系的世俗政治与教派政治之间的对立，在中国也不构成结构性的特征。由于这一切历史性的差异，直接套用查特杰关于政治社会的理论将是有问题的。因为这种套用会令人忽视中国在所有制转变过程中国家与社会之间真实的关联方式，而把分析视角悬置为“弱势群体与权力机构的对抗和谈判”，从而忽略那些真实有效的政治选择。在今天全球化经济占主导地位的局面中，中国社会的政治调节功能不能不随之变化，而最基本的问题在于，在民族国家对于发展中国家而言仍然具有重要意义的世界格局中，中国政治必须探索适应自身生存需求的发展模式；在此意义上，丸山真男对于政治思维的界定具有高度的现实意义。只有当我们把目标设定在“追求最小的恶”这一政治选择之上的时候，中国政治的真正问题才会呈现出来，而分析也才会切中时弊。

当“社会主义”、“革命”等语词和“市场经济”、“民主”、“市民社会”等语词一样，都从具体的历史过程中脱落而成为可以随意套用的观念时，它们遂不

再具有指称现实和分析历史的功能。正是在这个意义上，中国的政治过程是不透明、不可测的。如果印度的政治存在着可以归纳为国家政权和公民社会互动的部分，并且在此规定之外可以建立政治社会的视角，那么在中国并不透明的政治过程中，我们很难进行如此区分。中国革命作为现代中国的政治传统，并不仅仅意味着对于既成秩序的破坏，它同时也是一种建设和管理的样式。在很长一段时间里，它被抽空了历史内容而仅仅变成了道德意识形态，这使得我们反倒失去了历史地分析它和继承它的契机，而满足于把它转化成为对于“政治立场”的确认。90年代以来知识界无谓的纷争，也因此使得一个严肃而困难的课题搁浅。为了客观分析历史过程中最复杂的部分，为了使中国政治过程因为获得自我表述的语言而走向可测，我们需要建立成熟的政治视野，这不仅意味着避免政治判断的道德化，同时也意味着避免历史判断的抽象化。这也就意味着，在性急地把中国当代政治归结为“民主与专制”的矛盾、在知识分子忙于在“左、右”之间选择站队位置之前，恐怕需要更谨慎地去掉先入为主的价值判断，追问中国在1949年之后究竟形成了什么样的政治治理机制，在付出了巨大的代价之后，它如何延续到今天？

查特杰教授带给了我们具有挑战性的思考契机。正因为同为亚洲的发展中人口大国，我们与印度的共通性远远胜于我们与欧美的共通性。但是，这并不意味着我们可以套用查特杰的理论模式解释中国的政治形态。同时，这也意味着我们必须重新思考关于“普遍性”概念的理论认识。普遍的，必须是多元的，而且是不能被直接统合为一元的多元。当美国式的普遍主义理论叙事暴露了它的一元论霸权面目的时候，我们需要重新思索发展中国家的知识分子坚持多元论立场（甚至在某些情况下，坚持“文化本质主义”！）的理论意义。当查特杰教授设想了大多数发展中国家的大众政治模式的时候，我们需要做的并不是批驳他以印度经验直接涵盖了大部分世界的大众政治，而是相反，我们需要在印度同行已经开辟的多元化视野里增加新的一元。而只有当发展中国家多元化的政治视角真正形成的时候，欧美的普遍性叙事才会恢复它的本来面目，各自成为世界史多元化叙事格局中的一元——这个曾经由竹内好在半个世纪之前提出来的设想，在今天又一次成为问题。也正如竹内好所预言的那样，把包括欧美优秀价值在内的人类思想遗产上升为全人类的“普遍性”价值的工作，需要亚洲（不过这个人格化的“亚洲”并不一定仅仅限于物理性的实体）来完成，因为，在来自西方的暴力之下崛起的亚洲现代史，才真正具有对于多元性格局的需求。

注释

1 帕萨·查特杰：《被治理者的政治》，广西师范大学出版社，2007年。

第二章

东亚视角的认识论意义

中国社会既定的东亚视角及其问题性

关于东亚的讨论，到今天已经有了相当的积累，以至于一提到“东亚”，人们就会无意识地感受到某种既定的对象。可是，追究起来，这对象却有些含糊：它是指中国、日本、韩国，还是指中、日、韩加上朝鲜，抑或再加上越南，或者再加上东南亚其他国家？我们到底把中、日、韩这个最常见的框架称为东北亚，还是语焉不详地称其为东亚？

比起这些地理性的问题来，更难于回答的是在今天中、日、韩三国知识分子交流的时候那个常常逼到面前的问题：中国社会为什么缺少亚洲意识？这是否与中国中心的大国意识有关？

从事国际关系研究的中国知识分子常常觉得，与其进行所谓“东亚论述”，不如直接进行东西方对话；或者建立其他更具现实紧迫性的视野，比如中国、俄罗斯、印度三个国家的知识分子对话，大概要比东亚对话更具有现实性。这是因为，作为一个与东亚、南亚、西亚和很少被作为单位提及的北亚地区都接壤的国家，中国很难完全地塞进东亚这个框架中去。“为什么一定要谈东亚？”

确实，如果我们追踪一下东亚论述在中国的兴起，可以发现它其实并不是从我们的知识土壤里“自然地”生长出来的，毋宁说它有很大的移植色彩。这移植主要来自两个方面：一个是改革开放之后的现代化意识形态，使得日本还有韩国（或者说是“亚洲四小龙”）进入了中国

社会舆论的视野，并借助于经济一体化的趋势把冷战时期并不一体化的东亚视为一个整体；而日本和韩国积累至今的东亚研究，以及日本与韩国的各种基金会推动的东亚研究项目，都对中国的东亚论述产生了很大的影响。另一个方面是来自美国的地域研究框架，“亚太地区”的视野与美国大学里的东亚系框架，都使得东亚变成了一个相对独立的地区。可以说，为了回应国际上的种种新趋势，中国的言论界也把东亚作为一个话题，并且越来越觉得它顺理成章地原本就在我们的意识当中。

但是，仔细观察一下有关东亚的论述，可以发现，在中国形成的东亚视角是相对薄弱的。这种薄弱并不意味着东亚话语不流行，也不意味着把东亚作为一个有机整体的研究成果积累不足，而是意味着，关于东亚的研究在中国知识界并没有获得认识论上的相应位置，它并没有把上述种种问题作为需要回应的问题，也几乎没有进行回应。同时，由于东亚研究基本上停留在经验层面，这种经验性研究的本体论对象很少受到质疑，因此，在中国的思想与知识生产的层面上，东亚研究的定位是不清晰不自觉的。在这一基本状况之下，我们可以大致把当下构成了某种共识的关于东亚的视角做一个简单的勾勒。

比较通行的东亚视角，是传统儒学的视角。这种视角以高度抽象的方式把中国、朝鲜半岛和日本通过儒学的框架统一为一个整体，并且力求论证儒学中最基本的抽象价值观念（例如“仁”“中庸”）在上述地区的普遍性。这种方式的有效性很有限。即使在直观意义上，我们也很难断言儒学在东亚地区具有同一功能，因为我们无从解释为什么同样受到儒学影响，日本走上资本主义的道路，而中国选择了社会主义；更无从解释朝鲜半岛在被迫分为两个部分之后，它的儒学到底如何在不同的社会系统中起作用。假如我们把儒学视为已经过去的某个历史阶段的产物，那么下面这个问题将是不可回避的：儒学在东亚的不同国家里具有不同的历史形态，即使在儒学的鼎盛时期，作为一种意识形态的儒学也不能够毫无媒介地涵盖三个国家。在不同的国家里，儒学具有相当不同的内涵，它受自身所处的社会本身的历史制约，不可能是抽象孤立的。近代之后，儒学在东亚不同社会中的潜在

功能更加不同，对此，已经有大量的个案研究可以证实。因此，假如儒学视角是观察东亚的出发点，那么，我们不得不从儒学在各个社会的差异性而不是类似性出发，需要调动的不是直观经验而是对于历史结构的想象力。即使是试图以传播学的思路来确认儒学在这个区域内的走向，目标也很难设计为到底谁是“始祖”谁是“后继者”，而应该更多地关注在传播过程中的流变；因为，在这个过程中，最基本的问题在于不同的政治共同体对于儒学的“再塑造”功能，儒学从来不可能脱离政治环境以真空状态去“旅行”。如果以儒学为视角建立东亚论述同时又以直观的态度把东亚各国的儒学视为同一个东西，这样的东亚视角将会由于缺少历史和现实性格而变成一纸空论。

其实，在严格意义上说，儒学视角并不必然地等同于东亚视角，这是后来附会的历史叙述，并不能等同于历史逻辑本身。对于儒学而言，东亚的框架并不是必要的，但是对于东亚这个后来形成的历史叙述框架而言，儒学却是一个必要的黏合剂。因此，儒学作为“今天的视角”，其功能不在于认识“东亚的历史”，而在于力图论证当下存在着一个有着内在结合力的“东亚”。观察一下现有的“东亚儒学”论述，我们可以发现，这种论述的功能在于通过“儒学”来消解东亚（而且基本上是中、日、韩）的内在差异，以求建立一个统一的相关叙事结构。

第二种关于东亚的视角其实受到日本的影响，即“现代化”视角。把东亚视为一个赶超和对抗西方以求实现现代化的区域，是日本在明治之后一直以曲折方式追求的思路。这个思路潜在地规定着日本知识分子思考东亚时的视角。在今天日本的东亚论述里面，也仍然生产着这样的思路。在这个思路里，中国、日本和朝鲜半岛与其说是对抗西方的盟友，毋宁说是赶超西方的竞争对手。[1]谁代表东亚，一直是个潜在的问题。在中国改革开放以后，现代化成为某种社会公认的意识形态，日本的这种东亚论述也就随之获得了进入中国的可能。通过论述东亚，为现代化在东亚的形态找到某种表现方式，从而形成了潜在的共识：这将是东亚成为某个相对整合的系统的基础。但是，作为现代化视角的东亚论述暗含了一个方向性的误区：东亚地区的现代化程度将按照时间的先后顺序加以纵向排列，而各国乃至地区所谓“现代

化”的内容差异则被一笔勾掉，“西方模式”以一种同样整合的形式被抽象为某种既定的现代化样板，似乎现代化只有一种形态，那就是以工业化和后工业化来完成“福利社会”的建设。在这个视角之下，我们可以观察到的东亚论述暗含着一个进化论的逻辑：处于社会发展不同阶段的东亚地区，最终将一同走向同一个现代化目标。因此，先发达的国家必然地把后发达国家的现状视为自己的“昨天”，相反，后发达国家则把先发达国家的今天看作自己的“明天”。

还有第三种视角，即关于战争的创伤记忆视角。东亚地区之所以可以构成一个整体论述的框架，有一个不可无视的沉痛因素，那就是战争记忆。在二战之前就开始伺机侵略中国并在其后把战火燃向东南亚国家、强化对朝鲜半岛和中国台湾地区的殖民统治的日本，是东亚的一个残酷的“黏合剂”。到目前为止，在战争记忆的层面使得东亚社会获得相对深入共识的，主要是东北亚地区。而特别需要指出的是，日本的进步势力在追究战争责任和正确传承战争记忆方面的努力是不可低估的要素，它使得东亚受害国的战争记忆有可能转化为日本社会变动的外在压力，同时也使得受害国民众的创伤记忆有可能得到某种回应。

近年来关于教科书事件、靖国神社参拜事件、慰安妇诉讼、细菌战诉讼、日军遗留化学武器被害者索赔等等一系列事件，使得日本的战争处理问题不得不“国际化”了。这个过程带来了一个并非预设之中的收获，就是东亚的民间社会开始发生了某种程度的融合。东亚的相关人士跨越国界站在一起，形成了一些共识，这是非常重要的进展。不过，我们也可以观察到，这种进展伴随着相当深刻的内在紧张，而这种内在紧张暗示着调整认识论的客观需求。

第一，在讨论战争创伤记忆的时候，个人的记忆只有整合进国家框架论述中才能获得历史记忆的形态，而在此种情况下，“国家利益”将构成绝对的前提。于是，在一国框架内不会成为问题的视角，在进入“东亚”的时候就有可能出现问题。编写“三国历史教科书”作为一种可贵的探索，提供了这方面的信息：在有关历史事件的评价问题上，三国的执笔者需要进行非常困难的协调才能形成相对统一的论

述，原因在于“国家利益”是一个很难简单跨越的制掣。问题在于，如果战争这一现代性最核心的事件是以国家为单位进行的，同时战争又分为加害国与受害国、战败国与战胜国，那么问题就不太容易简化为一视同仁的“批判和超越国民国家”。因为一视同仁的批判将混淆上述这些具体状况中的种种历史脉络，在客观上为加害国免罪；但是同时，如果不把批判和否定国民国家作为既定的视角，那么，是否意味着历史书写必须认同于受害国和战胜国一方的国家利益？特别是当受害国（战胜国）不止一个，相互之间又有着利益冲突的时候，在整体上使用二分法来处理战争历史，会遇到巨大的认识论困难：这导致人们避开那些纠缠不清的关键性分歧，而抽象地使用“赞成还是反对”这样的粗疏判断来回避问题。这些涉及国际政治学基本原理的问题原本就非常复杂，再加上日本政府在战后受到美国掌控，与台湾签订了单方面和约，从而使得与大陆之间的战后处理工作拖延到了70年代才开始进行，这就留下了大量的遗留问题。在这种情况下，作为受害国的中国面对了太多的历史头绪，这也使得中国的社会舆论很难在认同国家框架之外找到处理战争的视角。这在客观上形成了对于东亚视角的一个挑战。

第二，在如何处理战争记忆的问题上，其实各国的有识之士基本上受制于本国的历史脉络和社会思潮，他们的问题意识和思想态度并不可能一蹴而就地“东亚化”，这也就意味着东亚不同区域的有识之士并没有进入可以一致行动并且建立相互深度理解的阶段。事实上，在很多重大的问题上，东亚的进步人士之间并没有建立共识，特别是在当下冷战意识形态并未真正解体的情况下，曾经分属于冷战两大阵营的中国与日本、韩国之间，进步知识分子和运动人士还没有真正跨越冷战想象达成思想上的共识。一个典型的例子是关于南京大屠杀的数字问题。尽管日本的很多有识之士已经对左派史学家考证死亡者数字的做法不以为然，但是在很长一个时期内，日本的左翼人士考证死亡者数字的动力不仅仅是为了回击右翼的“南京大屠杀虚构论”，也暗含了对所谓的“集权主义的中国”缺少言论和学术自由的想象。在另一方面，中国的社会舆论对于日本左翼的这种考证方式也缺少历史性的分

析和同情之理解，有时会用极其简化的二分法将其归为右翼。

如上种种，作为战争记忆的东亚视角至今仍有生命力，但是它缺少一些基本的要素，那就是对日本的侵略战争以及第二次世界大战乃至战后冷战格局这一历史流动性的关注。特别是在经历了半个多世纪之后，20世纪40年代的国际政治势力的组合关系已经完全变为另一种结构，而这另外一种结构恰恰是从二战之中发展出来的。因此，在当下讨论中日之间的战争历史，就不能无视其后的国际局势发展，追究战争责任的工作与关注历史流动性的工作不能截然分开。否则，单纯切断历史很难清理历史逻辑本身；而如果要把战后的历史也纳入历史视野，我们就不得不重新设定问题：东亚（在此，姑且把东亚先等同于东北亚）是否可以简单地视为中国、朝鲜和韩国、日本的集合体？

事实上，上述三种论述东亚的视角，所指涉的对象本来是有所不同的：儒学视角可以涵盖儒学实际发生功能的地域，因此东南亚的一部分区域例如越南、新加坡等应该进入这个视野；而现代化视角则容易把韩国视为朝鲜半岛的代表，甚至导致朝鲜的缺席，同时，这个视角可以涵盖中、日、朝鲜半岛的时期是比较短的，在国家之间的动态平衡被打破之后，它不得不被战争视角所取代。至于战争记忆的视角，如果历史性地设定，则很难把东亚想象成一个封闭的独立视角，因为这段历史无法把美国、苏联等排除在东亚之外，更何况美国的军事基地至今仍然还存在于日本与韩国的领土之上。

但是当我们讨论东亚的时候，却基本上忽略这种种差异，从而导致了一个抽象的“东亚框架”的形成。加上日本与韩国的东亚论述暗含了“中、日、韩（有时候是中、日、朝鲜半岛）”这一框架，它强化了东亚论述的固定意象，且进一步把其建构成三个国民国家的组合。恰恰是这个东亚视角的抽象性，使得本来与我们的历史最为贴近的“东亚”在我们的精神与思想世界中无法找到确切的位置，从而也使得大量有价值的个案研究缺少有效地转化为中国知识界思想资源的媒介。

建构东亚论述的视角，是一个历史性很强的论题。换言之，这是一个流动的、无法固定化的视角，因而具有很强的变化形态。透过东亚视角，我们可以观察的不是某些固定的意象，而是这些意象在历史

沿革过程中的流动状态。恰恰在这样的流动状态中，可以发现我们自身主体形成的某些关键环节，讨论其可能变革的方式。

为了建构这样的历史性视角，笔者希望以今天我们身处其中的“东亚”作为出发点，构想可以相对有效地观察战后至今的东亚视角。这样做并不是为了否定前述已经形成的那些既定框架，而是相反，希望在既定的东亚分析框架中增添一个新的构想，以面对在上述视角中被忽略和回避的那些问题。作为初步的探索，笔者希望下述讨论可以激活已有的亚洲或者东亚讨论一直不能面对的一个基本困惑：我们为什么非得谈东亚不可？这个视野是否有独立存在的必要？

现代历史过程中东亚内部的不均衡状态

为了建立东亚视角，有一个基本的思维前提是不可否定的，那就是东亚必须是一个可以相对独立的对象。作为一个论述单位，东亚应该是相对自足的，至少是可以按照某种思维逻辑加以整合的。这也正是“东亚共同体”作为一个命题得以存在的原因。尽管当今东亚地区的内在紧张尚未缓解，但是“共同体”的设想却在顽强地表达着一个主观意志：不能成为一个组合整体，东亚还有什么资格作为一个独立的范畴存在？！

一个基本上不需要援引萨义德就可以确认的事实是，东亚的成立是由于西方的命名。但是当我们提到这个命题的“出身问题”时，其实问题并未到位。因为，这里面潜藏着需要进一步拓展的两个问题。第一，假如东亚是西欧的反命题，或者说是为了西欧建立自我意识而作为媒介被制造出来，那么东亚的一体性是否也是来自西欧命题的延伸？换言之，我们今天强调东亚这个范畴的“西欧出身”，仅仅是为了打破所谓东亚的“非西欧本质主义”想象，还是为了进一步追究它的认识论特征？假如是前者，那么这个问题基本上没有讨论的前景，作为结论，它已经有了足够的正当性；但假如是后者，那么问题就需要澄

清了。对于东亚人来说，这个范畴并不仅仅是在西方强加的意义上存在，它包含了东亚人自身的认同欲望，但是由于被作为对抗西方近代的代名词，更由于日本曾经把东亚想象转换为“大东亚共荣圈”这样一个以日本为中心且伴随战争暴力的血腥过程，因此，东亚的命题就不再能够仅仅以“西欧的远东想象”作为主轴，因为它反倒会模糊我们历史中那些最沉重的部分。第二，与上一个命题互为表里，东亚地区对于西欧的想象也同样具有“整合性”的特征。正如西欧人（包括欧盟成员国的知识分子）并不倾向于接受把他们视为一个整体的看法、而东亚人的西欧想象却是整体性的一样，外在的视角总是倾向于把对方整合起来，而内在的视角则更倾向于关注其中的差异性。在这个意义上，东亚是谁的概念或许并不重要，重要的是这个视角的历史沿革带来了什么样的自我确认。

在近代之前，东亚这样的范畴不具有真实的意义。作为地缘政治的范畴，东亚的存在与西方近代的入侵和渗透有着直接的关联。但是，当这个范畴一旦形成，它的功能就脱离了它所由形成的原因，具有了单独的意义。值得注意的是，在历史过程中，其实把东亚论述为一个有机的整体是困难的。特别是经历了日本以“亚细亚主义”开始以“大东亚共荣圈”告终的悲剧性插曲之后，把东亚作为一个整体论述变得更困难了。而且我们可以观察到，在东亚论述中，其实一直隐含着一个根本性的难题，即谁来代表东亚的问题。

当年，孙中山的“大亚洲主义”明显地表达了“王道”的意图，与其说这是一种国家中心的论述，毋宁说它是一种文明观的论述；但是，无论现实中的孙中山政治处境如何，更无论当时的中国作为一个国家是否获得了真正的自觉，孙中山的大亚洲主义毕竟不是一种多元主义的国际政治论述。这也就难免会引起对于“大国中心主义”的联想和批判。其中，特别是来自韩国的批评，有助于理清这一论述在今天的定位问题。[2]其实，问题不在于孙中山是不是一个中华中心主义者，而是在于当我们论述东亚的时候，是否有可能不去设定一个中心。孙中山的大亚洲主义因为其乌托邦的性格，避免了与日本的亚洲主义相提并论；而日本的亚洲主义由于其乌托邦的性质并未占据主导，滑进

了“大东亚共荣”的泥坑，使得亚洲论述遭遇了尴尬。孙中山憧憬的不诉诸武力而诉诸道德力量的亚洲论述，被他所批评的与王道相对立的“霸道”所压抑以至于最终消退。这是历史的悲剧。但是平心而论，如果不去论及内容而仅仅把关注点集中于思维方式上的话，那么王道与霸道在结构上是相似的，它们都设定了一个中心，并且都以中心自居。这也正是孙中山的大亚洲主义会受到韩国学人批评的原因。

孙中山逝世之后，中国的亚洲主义并没有发展出具有同样鲜明性格的、新的论述维度，相反，在后来的战争状态和战后处理过程中，对于亚洲的论述被包含进了焦点别有所在的其他论述中。在此情境之下，东亚作为一个视角，在中国的现代史上基本上不具有重要的功能。至于把东亚整合起来作为一个统一体，在认识论上就有更大的难度了。由于二战之后东亚本身成为冷战的一个缩影，随着朝鲜战争的酝酿与爆发，铁幕在朝鲜半岛正式拉开，处在铁幕两端的韩国、日本与中国、苏联、朝鲜、蒙古人民共和国，一直处在无法共享同样意识形态的社会对立以及精神隔绝的状态之中。在这样的历史进程中，谈论“东亚”并将其视为一个整体，缺少最基本的条件。柏林墙倒塌带来的一个意识形态后果，是社会主义阵营内部对于资本主义阵营的某些意识形态的相对宽容，这使得两种意识形态的尖锐对立被打破，甚至有时候看上去是西方自由主义意识形态占据了主导位置。在此状态下，“东亚共同体”作为一个新的构想（而且首先是作为经济体制构想），开始找到了建立整体论述的土壤。这个土壤，就是现代化和现代性理论。

但是，当东亚论述在东亚的一些地区有所推进的时候，一个无法避开的问题浮现出来了。这就是如何看待中国“东亚意识薄弱”的现状问题。应该承认，中国社会虽然不缺少东亚论述，但是只有在经济共同体的意义上，“东亚”这一范畴才在中国的舆论和思想乃至理论空间中找到了自己的位置，而且这一经济视角中的东亚，也并没有涵盖东亚整个地域，它以现代化程度作为指标，有“嫌贫爱富”的嫌疑；至于其他论述，特别是“东亚”在当下的思想功能问题，其实是悬置在空中的。换言之，尽管关于东亚的研究和讨论一直在进行，但是它们与中

国思想界和知识界的关系却是不清楚的。就中国知识分子而言，一个似乎是自明的问题一直却是一个悬案：我们为什么必须讨论东亚？而对于东亚邻国的知识分子而言，中国知识分子的这种暧昧态度则被视为“中国中心主义”。“中西对话”这样一个语焉不详的框架，一直就是批判中国的大国中心主义的靶子。时至今日，即使中国的知识分子已经在努力地进行东亚对话了，这种状况也并没有根本性的改观。其实，是否进行东亚地域之间的论述，并不意味着中国知识分子是否放下身段，而是意味着，它象征了东亚意识在中国的思想空间中是否具有位置。如果不具有相应的位置，我们需要追问的是，其原因是否仅仅在于大国中心意识？它是否还有着更基本的历史原因？

回顾中国作为独立的主权国家建立主体性叙事以来的历史，我们可以看到，在冷战结构解体之前，主要的区域性视角有两个。一个是1955年周恩来总理参加万隆会议时所认同的“亚非”视角和后来的“亚非拉”视角（随着不结盟运动的兴起和中苏关系的破裂，毛泽东改变了一边倒的政策，他在60年代初期提出了“争取两个中间地带”的策略，将亚非视角改变为亚非拉视角[3]）。另一个是70年代初期开始采用的“第三世界”的说法。值得关注的问题是，这两个视角在中国的语境里都服从于一个目标，就是与冷战结构带来的美苏对立格局保持必要的距离，从而获得摆脱殖民危机的独立自主权利。亚非拉民族解放运动和第三世界运动，作为冷战结构中的缓冲地带，完成了它的国际政治功能，同时也把“远东”这个国际政治术语的定位问题推到了我们的面前。[4]很难设想，这样一段经历了近半个世纪的历史，会在柏林墙倒塌之后一夜间消失，更何况历史地看，冷战结构本身并不能真正涵盖“亚非拉”和“第三世界”这样的历史过程。

由于这样的历史不可能在一夜之间消失，中国社会的思想积累过程中无法产生强有力的东亚论述就带有了某种必然性。即使改革开放带来了迫切的经济需求，东亚作为一个相对独立的区域，完成内部的政治互动和思想共享，也还是需要相当的准备。如果使用亚非拉或者第三世界的论述范畴，对于中国的思想界来说，这些范畴可以在某些历史脉络中找到位置，但是如果谈到东亚，作为一个相对自足的单

位，它的历史脉络是不清楚的；今天，在清理现代史特别是战争史的意义上，东亚构成了一个论述单位，但是这个论述单位尚未发展到反思主体认同方式的阶段，因此，它是相当有限的。与此同时，我们还可以看到另一个视角与东亚视角并行，那就是“发展中国家”的视角。这个发展出了第三世界思想的视角，具有强有力的功能。一方面，它暗示着今天的中国社会与毛泽东时代的连续性；另一方面，也制约了东亚视角在中国思想建设中的功能：它要求东亚论述在中国当代精神生活中必须回应上述跨越东亚视野乃至使之失效的历史视野所涵盖的问题，而这也正是东亚论述在当今的中国思想界尚未找到有效定位的主要原因所在。

就日本而言，东亚一直是一个切肤的视野，它曾经代表了日本对抗西方的文化建构单位（只是如同冈仓天心的论述所表达的那样，作为文化单位，亚洲是更常用的视角），也曾经体现了在特定历史时期内对于东亚邻国的失望（如同福泽谕吉的脱亚论所显示的那样）；它表达过日本取代中国成为东亚乃至亚洲中心的野心，也催生了清算日本军国主义的思想。可以说“东亚”或者“亚洲”是近代以来日本思想史的基本母题之一。尽管“大东亚共荣圈”使得日本的东亚论述罩上了阴影，但是作为主体认同的一个关键性问题，日本与亚洲特别是东亚的关系，进而言之，日本在亚洲的自我定位问题，一直是其近代思想史认识论的核心。在这个意义上，可以说从大亚洲主义到“大东亚共荣圈”再到作为对于大东亚共荣意识形态的反命题的“日本回归东亚”的论述，尽管在内涵和功能上不能归类于同一个范畴，但是作为一种历史认识论的形态，它们之间存在着某种相互紧张的一致性：无论是出于何种动机并朝向何种目标，东亚作为一个论述单位，在这些历史阶段里都具有强大的制约性，而这一点与中国把亚非拉和第三世界以及发展中国家作为论述单位的制约性是相当不同的。日本思想界所面临的，不是有没有东亚的问题，而是如何处理东亚与自身关系的问题。因此，东亚论述是否成立不是问题，问题在于东亚到底应该如何论述，包括从地理范围到论述理念，都构成日本思想界争论的焦点，而这些问题在中国基本上还不具有意义。

关于朝鲜半岛的东亚意识，笔者缺少直接的了解，无法进行准确判断，但是至少，即使不追溯朝鲜半岛前近代的历史状况，仅就二战后期才形成并在朝鲜战争后被定型化了的韩国而言，似乎也可以指出这样的事实：东亚意识的兴起与韩国的“后冷战思维”有直接关系。尽管朝鲜半岛的战后处理工作并没有真正完成，美军基地也没有撤离韩国，但是韩国社会的民主化进程使得东亚认同变成了一个切肤的问题。

对于韩国社会而言，认同美国还是认同东亚是关系到主体建构的重要问题，更何况韩国在东亚的定位是一个不同于日本、中国以及其他地域的主体确认方式：在东有美国（其实美国也在韩国的内部）、西有中国、南有日本、北有俄罗斯的国际政治环境中，韩国社会或者韩国的知识界（当然，这不等同于韩国政府）建立东亚认同，就意味着它将进行战略性的选择。更何况下文将要涉及的二战之后东亚铁幕的形成是以朝鲜半岛为中心的这一历史状况，使得韩国思想界关注东亚的姿态具有了特定的历史内涵。因此，可以想见的是，韩国的思想界在认同东亚还是认同西方（美国和西欧在此应该代表了不同的取向）的问题上必然存在深刻分歧，这种分歧的定位恐怕很难在日本和中国思想界得到内在的理解。还有一个极其微妙的问题，就是韩国思想界对中国的态度。

在韩国的东亚论述里，中国所占的位置是相当重要的。从汉字的一度被废除到汉城改名为首尔以及高句丽问题引起的社会反响，可以很清楚地观察到韩国社会内部对于中国所感受到的压迫感。可是与韩日关系不同，韩国社会对于中国的态度既非单纯的对抗，又非同情之理解，我们可以在中韩两个社会之间感受到比韩日之间更深的隔膜。这种隔膜的根源在于双方视野的不对称。它使得中韩社会在同一个问题上的态度存在相当大的落差，为建立思想上的互动造成了很大的障碍。

还有另一个经常被大陆学术界遗漏的区域是台湾地区。在二战之后的台湾，建立亚洲论述是一个困难的课题。这不仅因为它与大陆的关系带来了认同问题的复杂性，而且还因为它也曾是冷战在东亚的一

个重要结点。台海关系与中美关系的交错、朝鲜战争中台湾的位置，还有历史上与现实中台湾地区与日本的关系，都使得台湾地区难以把东亚作为一个可以整合的视角加以认识。就中，反倒是东亚内部的区域性紧张构成了台湾的思想课题。由于大陆知识界对台湾地区的这些复杂课题很少进行内在理解，致使忽略了台湾地区在东亚的特殊定位，也使得大陆知识界很少关注台湾地区如何建立（或者为何难以建立）东亚视角这样的问题。

以上种种，仅仅是东亚地域的一部分状况。仅就上述状况而言，我们可以观察到东亚论述在东亚部分地区的不均衡状态和它所包含的内在紧张。其实，在今天盛行的东亚论述中，我们尚忽略了另一些部分的状况：朝鲜、蒙古人民共和国、越南以及东南亚的某些国家……恐怕随着时间的推移，这些社会必将进入东亚论述的视野，但是另一个问题也将同时凸现：由于种种原因，这些今天并不就东亚论述发出声音的区域或许拥有自己的东亚想象，但也许相反，有些社会并不迫切地需要东亚论述。换言之，并非所有地处东亚的国家和社会都必然地追求东亚论述，这取决于该社会和该国家的历史脉络。即使追求东亚论述，那些使其成为自身建构主体认同方式的不同社会，其东亚论述的内在逻辑也是大相径庭的。因此，我们在认识论上不得不面对一个基本的困境：在直观的或者逻辑的层面上建立一个统一的东亚，这种不均衡状态将不得不被故意无视；而人为建立起来的均衡的东亚视角，在理论上而不是实践上（就国际政治实践而言，求同存异仅仅是国家间的政治策略，它并不回避国家之间政治立场的差异）奉行的“求同存异”思路，将有可能最大限度地抹杀历史差异的重要制约功能，以至于难以面对现实当中那些必然性的分歧，并把问题导向“东亚到底是否有可能成为一体”这样的抽象设定上去。

冷战历史与东亚的关系

在认识论层面，东亚是否可以成为独立的论述单位成为一个问题。但是，这个疑问导源于逻辑上的预设，却并不能够直接导向对于历史的解释。事实上，无论是远东也好，东亚也好，在历史上都构成了一个独立的对象，但是它的存在方式却并非是逻辑的，亦即它并不以排除掉外在于东亚的国际政治关系为前提，相反，它把东亚外部的政治势力作为自己运动过程的一个必要的因素。

造成这种局面的，是冷战的历史。

关于冷战，中文世界里已经有了相当优秀的研究成果，这使得我们对这段历史的回顾有了可以参照的轮廓。本文也由此得以省略对于这段历史的描述。5在此基础上，有如下三个问题需要加以事先说明，因为它们与下文需要展开的分析有关。

首先，冷战的实际历史过程与冷战的意识形态必须加以区分。就前者而言，它指的是二战结束之后英美特别是美国针对苏联所代表的共产主义势力采取的敌对性封锁政策，并且在朝鲜战争的时候达到了白热化程度，但是在其后，冷战的内涵随着不同阶段的国际政治局势变化不断变动，而支撑了冷战结构的美苏对立也并非一成不变。就后者而言，1946年丘吉尔演说时使用的“铁幕”和1947年美国传媒炒作的“冷战”构成了意识形态想象的关键词，它是冷战的一种固定化意象，与不断变动的冷战现实并不真正对称；即使在冷战结构事实上已经解体的情况下，冷战意识形态也仍然相对独立地保持着不变的形态，并且越来越简化和固化。由于它被西方资本主义国家简化为对于集权政治的抽象批判和对于自由主义民主政治的高度神话化，因此其直接与新自由主义的意识形态发生了连接。

其次，虽然冷战被视为从丘吉尔1946年的“铁幕”演说到1989年柏林墙倒塌之间的一整段历史，但是在这个过程中冷战并非一个均质的过程。冷战就其本质而言是西方资本主义世界对以苏联为首的社会主义国家的经济贸易封锁，以制掣苏联为主要目标，而对于中国这样有可能独立于苏联控制的大国则采取拉拉打打的策略，这使得两大阵营的划分很难以社会制度这一单一标准来衡量；同时，不仅西方阵营在冷战策略上存在深刻分歧，共产党执政国家之间也存在着紧张和冲

突关系。其中，例如中苏之间在50年代后期开始的分歧乃至冲突，使得冷战结构相对化甚至失衡。而70年代之初，苏联与西德建交、中美开始实质性接触，这些都使得冷战在内容上发生了相当大甚至是本质性的变化。

再次，“冷战”实际上并不能概括二战之后的世界格局。所谓第三世界和亚非拉视角，都是在强调冷战结构之外广大区域的主体性这一意义上产生的。二战期间很多亚洲国家尚未获得独立和民族解放，战后英美的冷战构想只是针对二战中唯一对其具有抗衡力量的苏联而发的。[6]而二战之后亚洲局势发生了巨大变化，中国成为共产党执政的国家，同时在摆脱苏联控制和构想世界革命前景的意义上，中国很快就在事实上与冷战结构保持了距离；印度这样的大国和东南亚诸国在国际事务中所扮演的角色也愈来愈重要，例如朝鲜战争时期印度在联合国的发言和万隆会议上尼赫鲁的态度等等，都在缓冲紧张局势维护世界和平的意义上起到了重要的作用。这一切都使得冷战视角成为观察战后世界格局的众多视角之一，而不应该成为唯一的视角。

以上述三个问题为前提，笔者希望进而讨论冷战结构中的东亚视角，特别希望关注东亚视角的历史特征，而不是它的意识形态功能。

1972年，苏联科学院远东研究所创办了季刊杂志《远东的诸种问题》，并且同时翻译为日语和英语（1980年开始增加了西班牙文版）发行。这个刊物直到1990年因经费问题停止出版日文版为止，一直面对日本大学发行（据说有些大学一直得到苏联大使馆的寄赠），在日本的很多大学里都可以找到；但有趣的是，尽管这套杂志并非历史久远的文献，却似乎没有一个大学的图书馆有成套的藏书。笔者能够找到的最早的杂志，是1974年6月出版的第3卷第2期，前面两年的杂志并不见于图书馆系统的电脑索引。僵硬的文体和教条的论述，使得这份杂志阅读起来味同嚼蜡，而且，从借阅情况看，这套杂志似乎并没有得到广泛关注。但是时过境迁，通过这些并不完整的文献和被冷落的说教性论文，仍然可以获得相当重要的信息。

《远东的诸种问题》的功能显然超过了一个学术机构机关刊物的权限。它不仅经常在头条位置刊登苏共领导人的讲话、文章甚至声

明，而且其中相当一部分文章的写法是官方发言的口气，无法视其为纯粹的学术论文。[7]因此，虽然它不是苏联政府对外的喉舌，但把它在某种程度上看作苏联官方的“学术态度”，应该不至于离开事实太远。

在这份杂志里，有几个称呼是互换使用的——“东亚”“亚洲”“远东”“亚太地区”。它们之间有着微妙的差别，但是也存在某些重叠之处。

东亚基本上是指地理上的东北亚地区，因为在有些论文里，东亚与东南亚（或者东盟）并列使用。但是这份杂志中的东亚比现今流行的中、日、韩这样一个框架涵盖面要宽。在苏联的东亚范畴里，包含着苏联和蒙古人民共和国、中国、朝鲜、越南，而且这些区域在社会主义阵营（在杂志出版的20世纪70年代到90年代，其中除了中国，其他国家受苏联掌控的程度相对都比较高）的意义上，构成了东亚主要的部分。与此相对，日本和韩国在这样的划分方式中并不被视为东亚的代表性或者先进的区域。换言之，在现代化视野中几乎不被质疑的中、日、韩视角，在这里是不能成立的。日本和韩国被作为美国的同盟乃至走狗，在东亚被定位为对和平和地区安全具有破坏性的区域（特别值得一提的是，直到1988年为止，这份杂志一直拒绝使用“韩国”这个称呼而把它称为“南朝鲜”，坚持认为把南北朝鲜视为两个国家是美国出于对远东的战略考虑而推行的阴谋；而台湾则没有被作为独立的区域加以论述）。而且，在日本和韩国拥有军事基地的意义上，《远东的诸种问题》在谈到东亚问题的时候，从来没有让美国缺席过。

在使用亚洲这一范畴时，其实在具体对象上基本是指东北亚、东南亚以及南亚诸国的统合。比较主要的是在此范围中对印度与苏联关系的处理。除在少数行文中涉及中近东例如两伊战争和巴以冲突问题（例如，1983年3月出版的第12卷第1期刊载的《苏联——印度共同宣言》中提到了中近东局势），并没有关于中近东国际关系的专门著述。这大概是由于远东研究所的任务是研究远东问题，与西亚没有直接关联。而远东这个概念，显然更具有战略性的色彩。在地理上，它既包括了东亚地区，也包括了苏联内部的远东地区。[8]同时，不能不指出的一个

基本事实是，东亚这一概念虽然并不是东亚人自己创造的，但是它毕竟暗示了一个置于东亚地区的视角，而远东视角的设定则明显是以欧洲（自然其中也包括苏联）和美国为基准的，它的外部性要远远胜过东亚视角。成立于1967年的“远东研究所”，虽然已经过了冷战最激烈的时期，但是仍然充分体现着“远东战略”的国际政治意图，尽管《远东的诸种问题》也包含了相当学术化的文学和文化研究，但是基本上局限于苏联的“中国学”领域，与远东乃至东亚等范畴无关。

除上述范畴，还有一个概念是亚太地区。它的使用与远东有相近之处，也是一个二战之后的国际政治关系术语。它的使用对象见于通行意义上的环太平洋地区，而且重点在于对美国远东政策的批判。

尽管上述几个概念有着相当重要的区别，但是对它们进行区分其实并不像想象的那么重要。在这份创刊于70年代初期在1990年停止出版日文版的苏联刊物中，我们可以观察到在这近二十年里苏联的一个一贯性的视角，那就是以美国作为对立面的东亚想象。针对这个战略上的敌人，苏联把东亚乃至南亚建构成一个有机整体。在此，东亚并不是一个自然的地域，而是一个由国际政治的力学关系组成的“张力之网”。而关于东亚的论述，也并非立足于“追求共同”这样一个直观意义上的整体感，恰恰相反，如果没有内在的对抗性紧张与外在的压力，对于苏联而言，东亚（远东）论述的框架或许是无法建构的。

最为引人注目的，是这份杂志近二十年内的意识形态表述。这在很大程度上可以折射苏联政府和苏联社会东亚想象的历史沿革状况。其中，最显眼的是关于中国的叙事。在创刊之后的十年里，该杂志对中国采取了极为敌对的态度，每期都有相当数量的论文是针对中国的意识形态批判。与此同时，这个专栏也少量刊登了正面论述马克思列宁主义作为意识形态在苏联以外的国家（例如蒙古）的影响力的宣传文章。换言之，这份杂志的“意识形态”专栏肩负着两种功能：批判论敌的意识形态和宣传自己的意识形态。与意识形态基本上被作为指控论敌“脱离现实”的罪名这一常识性用法不同，《远东的诸种问题》提供了另外的理解，那就是把意识形态作为一种思想斗争的手段，赋予其合法性与正当性。

如果说《远东的诸种问题》以学术的方式传达了一种始自20世纪70年代截至20世纪90年代的苏联高层关于东亚地区的意识形态的话，那么，最值得关注的是这一意识形态在二十年剧烈变动的时期内的迅速调整。这一意识形态在前十年可以归纳为：把社会体制与政治理念作为衡量现实的最高标准。在这一标准之下，这个以政治经济和社会研究为主、以文化研究为辅的杂志，一直坚持到底的是它对冷战的最大敌人——美国的一贯性对抗态度。但是，对于东亚各个国家，包括被它斥为美国在东亚的帮凶的日本，它的态度都是有很大调整的。这个调整集中表现在80年代中期以后，最为显著的是80年代末期。杂志开始讨论苏联与日本进行经济合作的可行性，并且强调苏联是日本最合适的经济伙伴。在80年代中期，《远东的诸种问题》开始把关注的重点从社会体制和政治理念转向经济结构调整，讨论远东地区经济合作的论文开始增加，相对而言，讨论远东地区如何抵制美国渗透和维护社会主义成果的论文则开始减少。最为显著的变化是对中国的态度，在1988年前后，这个杂志虽然继续刊登少量批判中国的文章，但是主调已经发生了明显变化，它把中国的改革包括改革中的困境，视为社会主义阵营内部改革的一种尝试，并且试图共享其中的经验和教训，苏中友谊和苏中关系的改善开始得到强调。这些变化显然与1985年戈尔巴乔夫上台有关，他在苏联推行的改革政策导致了苏联与东亚各国关系的改变。虽然意识形态话语并未发生明显变化，但是使用的频率与侧重点的变化则暗示了此前以社会制度和政治理念为基准的表述转向了对于经济需求与社会生活的表述，特别是进入1989年之后，苏中关系得到明显改善，不仅两国的文化交往恢复了，而且久违了的“苏中友谊”之类的说法也开始在杂志上登场。而这在意味着中苏关系在外交方面发生变化的同时，也意味着远东对于苏联而言，已经变成了其内部改革的一个重要外延。当然，这种定位本身显示了苏联依然试图充当社会主义阵营的首脑这一意图，但是同时，这种主体性的姿态也使得它的叙事有可能提供不同于西方冷战意识形态的另一种解读。[9]

因为无法了解这份杂志1991年以后的情况，有些推论无法得到证

实。但是，从90年代以来东亚的国际政治关系来看，可以说冷战结构的解体和苏联的解体并没有导致俄罗斯退出东亚，相反，它在更深的层面上介入了东亚事务，成为东亚的有机组成部分。围绕朝鲜核问题的“六方会谈”，不仅把东亚现代化叙事所排除掉的朝鲜推进了东亚视野，也同时把俄罗斯作为东亚的一员确认下来。值得指出的是，在现有的通行于中、日、韩的东亚视角里，并没有将朝鲜核问题与东亚框架联系起来加以认识，它被视为一个暂时性的国际政治问题，而不是东亚论述的一种模式；这是因为在本文开头指出的三种东亚视角里，并不包含冷战的形成与解体为东亚带来的国际变动这样一个历史视野。但是，假如我们借助《远东的诸种问题》建立另外一个观察视角的话，那么，不仅朝鲜核问题导致的六方会谈属于东亚问题，就连上海合作组织也将会进入东亚论述。

因为僵化的意识形态表述已经逐步失去了主导社会的功能，今天看来很难直接将《远东的诸种问题》视为历史过程本身；但是，正因为它纯粹的意识形态形式，我们反倒可以比较容易地辨认那些基本的框架性预设。假如对于苏联而言，东亚是冷战的一个重要阵地，那么，当今天我们讨论东亚是否可以一体化的时候，冷战这一页就无法简单地翻过去，不仅在东亚拥有军事基地的美国无法从东亚论述中去掉，即使是苏联和今天的俄罗斯也很难从东亚视野中排除出去。但是就问题的另一方面而言，正因为冷战是苏美两国对立的历史过程，在这个过程中东北亚某些国家的功能恰恰与这个结构存在着不对称乃至对抗关系，例如中国的战后历史。于是在这个意义上，我们又无法把战后的东亚历史简单地归结为“冷战对抗的历史”，亦即不能简单地把苏美象征的意识形态对抗结构简单地套用到战后的东亚历史中去。

进而言之，在东亚视野里处理的冷战历史，与作为国际关系对象的冷战历史又是不同的，因为它与冷战之前的漫长历史过程有关，不是一个自足的研究对象。作为东亚历史叙述的一页，冷战意识形态以及冷战和后冷战时期历史的真实结构关系，与东亚的整个近代过程有密切关联。因此，东亚研究中的冷战历史，应该是原理性的而不是时事性的。东亚研究的着眼点并不在于冷战历史的来龙去脉本身，而在

于它背后的结构转变过程。在此意义上，对于战后东亚冷战过程的分析，必将会与本文开头所指出的三种东亚视角发生关联，借助于冷战视角的剧烈流动状态，我们可以比较容易辨认出，已经建立的关于东亚的论述是静态的而不是动态的，是描述性的而不是思辨性的，是抽象性的而不是历史性的。由于上述种种原因，东亚论述尚不能产生自己的原理性价值，仅仅停留在直观意义上的地区认同程度。特别是在中国改革开放、柏林墙倒塌、苏联解体之后，迅速建构和强化了中、日、韩这样一个以现代化为潜在逻辑的论述框架，以至于关于东亚的其他想象均被视为这个框架的衍生物。这种论述有其历史正当性，但是把它绝对化为东亚论述的先在前提却是有问题的。当我们不加思索地把这个框架视为东亚历史过程基本结构的时候，会遇到一些困难：台海问题和朝鲜半岛的对立问题，基本上归结为了中、日、韩框架之下附带的问题，它们不会被作为东亚现代史中的主要环节加以对待；至于东南亚，由于对于东南亚的论述同样依赖于现代化叙事，因此它的功能似乎更多地在于扩大中、日、韩框架的外延，而不是把这个框架最大限度地相对化。而与此相应，中、日这样一个维度则经常被视为东亚框架中的主要部分。当这样的东亚视角被默认为相对固定的持续性视角时，很难把历史的复杂性带进东亚论述里面来，于是，我们将要面对一个困境：讨论东亚，是为了制造一种相对于东亚以外地区（例如欧盟或者美国）的意识形态，还是为了正视这个区域的历史？假如是后者，我们如何把两次大战和战后的冷战事实纳入历史视野，而不是仅仅看作“国际关系研究”的对象？

后冷战时期的历史视野与东亚叙事的思想品格

后冷战时期刚刚开始，但并不意味着冷战意识形态的结束。例如西方媒体对中国和俄罗斯的描述，基本上没有超出冷战时期的想象。而从冷战时期业已开始的西方阵营对于共产党执政国家的经济军事控

制，在后冷战时期则伴随资本全球化的过程进一步渗透到东亚地区的经济和金融结构内部，进而引起一系列的内在紧张。冷战意识形态在东亚社会内部所起的作用，在社会制度之间表面上的对抗格局消解之后，显示了相当大的变化：一方面，西方资本主义体制的理想化，使得作为发展中国家的共产党执政国家内部产生“市场民主化”的幻觉；另一方面，西方世界的经济与制度危机反过来使得发达国家内部的思想者转而在转型中的东亚后发达国家中寻找新的可能性并且将其理想化。但是，这种寻找与认可依然是以冷战视野为框架的，亦即把冷战时期的社会制度对立束之高阁，以冷战时期的意识形态“西方市场经济模式”作为认识论前提。东亚国际关系中冷战结构的解体，使得冷战意识形态在东亚进一步内在化，而不是相反，促使东亚摆脱冷战格局从而形成新的国际秩序。

在现实层面，由于东亚的区域整合从根本上来说是无法排除美国的内在化的，因此，在现阶段把东亚视为一个可以独立存在的整体面临着很大的认识论困境。不仅如此，随着朝鲜的出场和俄罗斯的进入，东亚正在面临重新整合的框架性课题。在日新月异的时局变动中，既定的中、日、韩框架不仅在历史上是难以绝对化的，在现实中也正在迅速失掉它的绝对有效性。

由传媒主导的现实认知模式随着东亚国际关系的迅速变化在不断调整，可以说，在这个每天都面临新局势的现代世界里，对于现实的追认与预测几乎都失掉了认识论本身的意义，仅仅变成了一种类似于快餐文化的消费行为。正是在这个意义上，东亚论述面临着一个严峻的考验：它是否可以承担思想的重任，在纷纭复杂、变幻莫测的东亚国际关系场域里提炼出原理性的思考？

关于东亚的思想原理，迄今为止并非东亚各国共同生产的。换言之，并非东亚的所有地域都需要东亚这个认识论视角。例如，就东北亚而言，日本是最早和最执着东亚乃至亚洲叙事的，但是，由于这个视角和日本近代化过程中的侵略战争纠缠在一起，日本近代以来积累的关于东亚的思想资源也一并被束之高阁。反过来，当人们试图发掘这些资源的时候，只能以非历史的方式进行抽象的讨论。例如冈仓天

心这种以抽象方式强调亚洲价值观象征意味的思想家，会被抽离他所处的那段历史，他所倡导的“爱”的哲学会被直接普遍化为亚洲认同的模式；这本身就造成了非常大的认识论误区。当日本关于东亚的思想资源完全与近代日本的侵略意识形态割裂开来时，我们很难把握那段历史的真实状态，以至于仅仅从侵略意识形态出发否定性地对待日本的现代历史，而把解释历史的权力拱手让给靖国神社的游就馆。

如本章第二节所讨论的那样，中国近代史里缺少持续性的东亚意识。这也使得中国现代思想的积累里缺少东亚思考这一维度。当近二十年以来日本与韩国社会的东亚叙事影响到了中国，同时市场和资本的运作机制也使得东亚相对被整合，加以来自欧美的东亚视角对中国知识界的影响，中国的东亚叙事不得不仓促上阵。在这种情况下，可以调动的思想资源只有儒学这个已经被高度非历史化了的符号。这个符号比日本的冈仓天心更具有普遍性，因为至少在中国、日本和朝鲜半岛，儒学曾经直接充当了社会制度与文化形成的媒介，近代以后又具有某种间接的社会功能（哪怕并非都是积极或主要的）。因此，如果在中国寻找东亚论述的资源，儒学似乎具有最大的可能性。

然而不得不承认，无论是日本的亚洲主义还是中国的儒学，以其纯粹的形式直接充当今天的亚洲原理有着很大的困难，因为它们都无法构成社会结构的基本轴线，更无法充当认识论意义上的原理，它们充其量仅仅是学术会场上的良好愿望而已。可以说，这些思想资源如果要转化为亚洲论述的原理，它们需要一个相当复杂的转化过程，并且不得不与那些异质性的要素结合。

这些异质性的要素，即那些并非本土所产但是已经在近代过程中被“本土化”的所谓“西方”原理。

在今天，把东亚与西方直观对立起来的命题，其虚假性几乎是不攻自破了。而“中学为体，西学为用”（日本人的说法是“和魂洋才”）的假设也需要重新审视。当伴随着欧美的军事和经济掠夺而产生的近代世界认识被东亚社会（首先是生产认识论的东亚知识精英阶层）所接受的时候，一个“西学为体，中学为用”的认识论乃至政治和社会实践过程早就在如火如荼的“民族主义叙事”的底层悄然展开了。当东亚的“民族

主义”被肯定或者被否定的时候，它们只不过是在西欧和北美的认识论框架里塞进了东亚的材料而已。西化与民族化的共谋关系，正如资本全球化与民族国家的共谋关系一样，是一个看似费解却无可回避的事实。这意味着我们的世界认识必须随之调整，也意味着必须破除从一个极端跳到另一个极端的已有认知模式。具体而言，当实体性的“东亚原理”并不能真正完成认识东亚历史与现状的任务时，并不意味着我们必须放弃对于东亚原理的探求而简单地断言“东亚”作为一个认识论视角没有意义。当伴随着西欧老牌殖民国家的殖民过程所发生的“近代认识”和美国的全球战略所造就的“世界图景”越来越暴露其单极化想象的弊端时，一个非常紧迫的课题已经摆在我们面前：如果要把这些源自先发达起来的区域、伴随着暴力推向全球的认识论资源最大限度地变为人类的思想遗产，仅仅依靠现有的理论框架把它们直接视为“普遍性叙述”是不够的，它们必须先被“特殊化”，视为一种区域性的思想资源，只有通过这个必要的程序，“西方”才能够真正属于全人类。

正是在此种意义上，东亚认识在下述两个方面将是不可或缺的。

第一个方面是，它将在认知层面创造一种开放性的统合模式。迄今为止关于主体问题的认识论，包括来自西方的“东亚（远东）认识”，无不内含一种以排他性为前提的认识论预设。因此，他者总是存在于外部的异己性，它与自我的关系是对抗的，因而不可能内在于自我。对于生活在通过殖民手段征服过世界的西方社会中的思想家而言，创造一种面对东方的彻底的自我否定方式（它不仅意味着他者在主体的自我否定过程中具有摧毁性的功能，而且意味着这种摧毁性功能同时拒绝自我成为他者）是缺少理由的。因此，对于西方思想家而言，东亚（亚洲）的意义就在于它不同于西方。虽然西方思想者在破除本质主义想象的意义上已经为东亚定义了它的开放性和“普遍性”，但是东亚之为东亚，在西方的视野里仍然需要仰赖它相对于西方世界的“异己性格”。对于东亚知识分子而言，思想课题并不仅仅在于回应西方知识分子这一复杂的要求，我们更需要正视东亚的历史过程本身，正视它统合他者与主体的艰难过程。这个痛苦的开放过程，将要求一种无

法从西方理论中直接获得的认识论视角，它只能源自东亚的历史本身。而把它原理化，是东亚认识的思想课题。

今天，我们其实已经拥有了这样的思想资源。在中国，例如鲁迅留下的关于主体存在方式的思考；在日本，例如竹内好清理日本主体性问题的工作。但是，由于这些思想资源没有采取西方通行的理论方式，往往会被忽视。或者相反，被“折合”成西方理论某些问题点的东方解释版本。这样的知识生产方式，其实是我们不能创造原理性思考的一个旁证。而东亚认识如果要具有自己的存在理由，则必须具备原理性的认知能力。

但是，在认识论层面创造开放性的统合模式，面临着一些基本的困境。首先是国际关系论述中伦理与政治这两种认知对象之间的关联方式不明确，导致视角的混乱和论述上的以偏概全。其次是对于“统合”的暴力性格和东亚在这一过程中的主体存在方式缺少整体性的想象。

就第一点而言，以中国为例，一个普遍存在于中国社会的思维定式是把政治和伦理同样抽象化。这种思维把政治视为权谋之术，把道德视为裁断政治的根据。它导致人们把政治从日常经验中剥离出去，使其外化于社会生活本身，仅仅被归结为“国家权力之争”，并且抽象为与己无关的事物。而道德则被视为先在的和绝对的“正义”的化身，同样是抽象的。正是在这一意义上，中国社会仍然信任以非历史状态被抽象化的儒学价值观可以打造为政之道。这种思维模式应用于国际政治分析时，我们能够看到的就是那种就事论事的分析。因为同样抽象的政治与道德都无法解释东亚的国际关系历史和现状，尤其无法面对这样一个基本事实：不仅东亚，整个世界的国际政治格局都是通过两次世界大战打造出来的，这个基本格局是西方强国占有世界的大部分资源，同时享有解释世界的话语权力，这也就意味着国际政治这个领域内的伦理道德标准是由西方强国自身的利益所决定的，它不是先在的和绝对的。

同时，战后亚非拉国家主体意识的觉醒，必然伴随着对于国际政治伦理基准的重新解释，这种重新解释意味着不断地质问正义与和平

等一系列观念的内涵，意味着亚非拉发展中国家参与到制定国际正义标准的过程中来。无论是伊拉克战争、朝鲜与伊朗的核试验，还是科索沃独立引发的对立，都使得西方世界独占道德解释权的局面发生了动摇。这是一个动态的政治对抗过程，而且将不断进行调整，但是这个过程并不意味着伦理与政治的关系有了新的变化，当今世界国际政治的伦理标准，仍然受制于国家实力之间的力学逻辑。而亚非拉后发展国家的国家利益，也同样服从于民族国家的自我中心逻辑，它同样无法从伦理意义上推导政治决策，而只能是相反，从政治的角度制造伦理标准。不同的只是两次大战之间资本全球化的潜在功能并未推上前台，而今天它已经具有了不可逆转的优势。这使得国际关系并不仅仅存在于国与国之间，也存在于国家内部，因此，今天国际政治领域中的道德标准问题受制于更多的方面，甚至不能仅仅依靠国家视角加以认知。

在此情况下，我们无法把东亚看成一个道德性的“统合体”，自然是顺理成章的。东亚统合方式的政治性格，需要一个新的认知逻辑加以表述，尤其需要建立一个可以处理历史状况又不追认现实的原理视角，它将不得不重新处理政治与道德的关系。

就第二点而言，对于以战争为首的现代性事件，至今已经得到了相当多的讨论，尤其是来自日本进步知识界的“民族国家批判”和“民族主义批判”，为东亚知识界认识这种暴力性的统合过程提供了有价值的视点。但是，这种批判通常仅仅以一个维度为出发点，不免有顾此失彼之嫌。例如对于日本在东亚内部的暴力性统合企图——它具体化为“大东亚共荣圈”的口号——的批判通常只能故意无视美国在太平洋战争后期对日本乃至东北亚的暴力性统合欲望和苏联控制日本的企图；反过来，对于美国远东政策的批判则很难与日本的侵略战争结合起来讨论。进一步而言，对于日本在战后利用美国的占领政策以求国内重建的复杂过程，还缺少有效的视角加以处理。事实上，可以观察到的一个基本事实是，为了处理东亚内部与外部通过暴力达成的复杂统合过程，现有的分析要么是抹杀暴力性格而仅仅强调统合的结果，要么是强调一方的暴力“不得已而为之”的性格，以求暗示统合的不稳

定性。就前者而言，如小林善纪关于日本殖民给台湾等地带来的现代化结果的解释可以视为代表；就后者而言，日本社会的右翼保守势力不断再生产的日本对抗西方的“近代模式”，通过例如靖国神社游就馆的历史解释转化为意识形态。在此种基本的状况之下，对于东亚在两次世界大战以来的不断再整合需要建立一个新的有效的分析视野。事实上是，仅仅依靠对小林善纪的《台湾论》和靖国神社的历史解释进行就事论事的批判，基本上无法清除这些意识形态的负面影响，只有提供新的历史解释模式，上述对抗和批判才可能在此前提下奏效。

第二个方面是，它将不可避免地要求重新清理我们已经习以为常的价值判断体系。就中国剧烈变动的现代历史而言，已然形成的政治的和社会的价值判断主要依赖于不同历史时期的意识形态整合功能，但是无论内容如何，对于历史过程的二元对立判断却是一贯性的。特别是近代以来对于传统社会的激烈否定，使得现代认识论日益趋向于二元对立的价值判断。思想界一次次的论战，以强化这种二元对立为结果，这使得“对号入座”的思维方式代替了准确的分析和判断，也使得价值体系变得粗疏和简化。在这种情况下，认识论的粗疏常常会使我们远离历史的丰富性，从而失掉进入历史的机会。

当东亚视角确立的时候，我们必须追问，这个视角与国别视角究竟有什么不同。在本文的讨论里，东亚视角不能等同于国别视角的集合体，这一点已在第一节讨论战争记忆视角时有所涉及。在此，将继续深化这个问题意识。

由于日本的侵华战争和中国在二战之后的内战，也由于战后的冷战以及朝鲜战争，东亚无法摆脱战争记忆这一最能够破坏统合功能的历史荫翳。如果试图以国家为单位建立价值判断（而且尤其是道德性的判断）的框架，那么，我们将不得不割裂历史。例如在第二次世界大战结束之前，日本是中国的敌人，美国是中国的盟国。为此，中国的现代历史著述以毫无保留肯定的态度记录东京审判。但是，在国共内战结束，共产党获得全国政权之后，占领了日本的美国成为中国的敌人。当朝鲜战争爆发时，台海关系在这个时期也构成了中国与美国之间紧张关系的一个结节点。从这个时间点上回溯历史，我们才能看清

楚从东京审判开始的东亚战后历史是如何与美国一步步深入东亚内部的过程相重合的。可是在这种情况下审视美国在战后进入东亚的过程，我们就需要重新讨论它在东京审判中建立霸权的野心；这样，毫无保留地肯定这个并没有真正尊重东亚受害国意志的审判就是自相矛盾的，但是如若毫无保留地否定这个审判也将违反历史的逻辑，因为这就意味着肯定日本侵略战争的正当性。如果再往后追溯，则可以看到从《日美安保条约》的缔结到冲绳回归日本，从美国在战后设计日本的《和平宪法》到变相地武装日本使其绑在自己的战车上，不仅奠定了美国与日本的共谋关系从而巩固了在东亚的军事基地，也提供了美国利用军事手段控制世界的有效立足点。

另一方面，中国与苏联的关系也是不断变动的，在俄罗斯日益进入东亚的今天，如何评估中国与苏联坎坷的历史关系，并不比处理中日关系更容易。在这半个多世纪的历史里，中国与美国、苏联（俄罗斯）和日本、朝鲜半岛的关系，不断地在国家利益的意义上发生变化，每一次变化都可能意味着对此前某些判断的否定。

执着于某一历史横断面，可以得出的判断是清楚的，但是如果纵向地审视历史，这些变化就不能回避。那么，这一切变化是否能够仅仅归结为国际外交战略？事实上，在上述问题上，思想史研究基本上是缺席的。如果在思想原理的意义上讨论这样的历史过程，必须有一个大于国别关系亦不同于复数国别总和的视角，于是，与被绝对化的“国家视角”如何协调，就将成为一个问题。更何况迄今为止各种意义上的国际联合组织，其实通常只是体现少数实力国家的意志而已。高于国家的跨国视角，如果建立在国家组合的基础上，很难避免现有的少数国家控制局面的格局，但是如果以乌托邦的方式寻求超越国家的可能性，则必须直面现有的困境，否则，很难具有真正的思想潜能。

迄今为止，中国的东亚研究基本上很少处理上述两个方面的问题。这使得它不得不停留在某种似是而非的不自觉状态。这当然致使一些中国知识分子对东亚论述的必要性产生怀疑，东亚论述的思想品格也因此难于定位。在后冷战时期，我们面对的问题越发无法使用现

成的价值判断加以处理，于是，打造可以面对复杂状况的思想认识论成为紧迫的课题。

但是，问题在于，即使我们可以在开放的统合模式中对既定的简单化价值判断进行清理，并且具备了针对历史状况的多元价值观念，也并不等于我们已经建立了东亚的认识论原理。可以说，我们尚处在建立自我认知的初级阶段，目前的任务在于清理，不在于建构。当对于问题的清理获得了某种程度的共识之后，我们才能避免伪问题的纠缠。在认识论层面对东亚视角进行追问，目的就在于此。或许，东亚视角在今天的意义，就在于它能在知识混乱状态中把我们引向认识论的自觉。虽然要达到这种自觉状态尚且需要其他的媒介，但是东亚视角的不可替代性，却是由它的特定历史过程所决定的。毕竟，有一些重要的历史转折事件，只有置于东亚这个特定的视野，才能进行综合性的分析，而随着历史过程的不断呈现，作为认识论视角的东亚，也必将贡献新的思考维度和思想资源。

关于后东亚论述的可能性

关于后东亚论述这个说法，需要做一个说明。今天在东北亚有很多“后学”流行，希望后东亚不会跻身于这个行列。但是，本文还是采用了这个说法，其实有一个很具体的原因，就是应日本一家出版社的邀请，笔者曾和一位韩国学者、一位中国台湾地区学者三个人一起编辑了一期关于东亚的特集，“后东亚”是出版社的编辑所期望的书名。

作为个人，笔者并不看重后东亚这个说法，但是也不拒绝使用，因为今天的知识状况里有一个约定俗成的看法，即认为“后”具有内在否定的意义。在这个意义上，这个说法可以在某种程度上传达笔者希望传达的信息。简而言之，为了从当今流行的东亚论或者亚洲论中区别出来，需要一个不同的语词来传达，笔者只是在这个意义上使用后东亚这个并不喜欢的语词。当然，当你使用一个语词的时候，你就是

在借助也受制于语言的强制力，从而在历史中有所取舍，并借以制造某些新的要素，因此思想史研究必须要慎重地关注这种强制力的限度。那么，借助于后东亚这个话语的强制力，有可能发现什么样的可能性呢？

迄今为止，东亚论述与亚洲论述，都是在极为暧昧的前提下不断累积起来的。这种暧昧性格与没有能够正面处理下面这个问题有关：姑且不论早些时候那个臭名昭著的“大东亚共荣圈”，仅就东亚这个指称而言，它究竟是指怎样一个地理范围，作为思想课题具有什么样的方向性？东亚是应该作为一个整体加以论述，还是不能作为论述范畴加以确立？假如“作为方法的东亚”与“作为地理概念的东亚”是可以区别对待的不同对象，那么这种区别是否具有语词以上的现实意义？进而，从论述东亚到论述亚洲的这样一个概念的飞跃，在思想史上究竟是否可以成立？

特别需要指出的是，这一系列的问题与其他范畴的问题不同，仅仅依靠概念的讨论并不能够得到建设性的结果。因为东亚这个概念与残酷的战争相关，因此它不能够与这个重大的历史事件割离开来独立地讨论。在此意义上，东亚这个语汇特有的这种暧昧性格，或许恰恰是东亚论述不可或缺的前提。因此，依靠从正面讨论以上问题并且加以定义，并不一定能够触碰到问题的关键之处。在东亚这个语汇所具有的特殊的氛围里，刻印着生活于这个地域的各个民族难以言说的情感记忆。

1960年，竹内好以《作为对象的亚洲·作为方法的亚洲》为题进行了讲演。这个讲演后来成为名文《作为方法的亚洲》的基础，相当充分地体现了竹内好的思维方式。不过，今天在普遍使用“作为方法的亚洲”这个命题时，恐怕很少有人注意：在这个谈“方法”的讲演里，竹内好既没有谈方法论，也没有谈亚洲，而仅仅谈论了个人的体验，并且几乎把话题仅仅集中于中国。

这是为什么呢？

有一种批判认为，在谈论东亚的时候，竹内好缺少朝鲜这个视角。不过就这篇文章而言，并不能这样说。竹内好在批判日本教育制

度轻视亚洲研究的时候，他首先举出的例子就是朝鲜语教育的缺失。但是，问题并不在这里。对于竹内好而言，“亚洲”还有“方法”究竟意味着什么，才是问题的关键。

在《作为方法的亚洲》中，竹内好提出了一个略显粗疏的命题：以日本、中国、西欧作为三个类型来认识近代化的模式。这种思维方式贯穿了竹内好的一生，而且他终其一生也没有把它从一种思考方式进一步发展为精细的分析方式。尽管如此，从这一粗疏命题的提出方式中，我们仍然可以学到一些有益的思想，那就是把西欧式的近代多样化的努力，为此，必须放弃以西欧为基准看世界的知识习惯。

竹内好说，日本是东亚最早实现现代化的国家。但是那只是表面现象而已。日本社会与文化构造自身并非与其表面相一致。与此相对，中国与印度的近代化相当迟缓，但这种近代化是在破坏了社会文化结构之后从内部产生的结果，虽然后进，却是深刻的。那么，为什么日本人很难接受这样的判断呢？竹内好说，这是因为日本人对于中国的歧视一直没有消除。他们认为日本败给了美国，却没有败给中国。这种潜在的心理与日本人的近代观直接相关。也就是说，日本在模仿美国式的近代，并自命为近代的模范国，同时，把中国视为非近代化的国家，居高临下地藐视中国。这也是日本对于亚洲的基本态度。

对于竹内好而言，亚洲不是研究对象，而仅仅是方法。但是这个方法却不是方法论。它是一套为形成日本人的主体性而“翻转”价值观的构想。用竹内好的话来说，这个翻转就是“为了更大规模地实现西欧式的优秀文化价值，由东方再度反击西方，反过来从东方这里变革西方自身。通过这种文化的翻转，或曰价值上的翻转，创造出普遍性来。为了使东方的力量得以增强源自西方的普遍价值，必须变革西方”。

为什么有必要依靠东方的力量而增强西方所产生的普遍性价值呢？竹内好早在1960年就已经敏锐地指出：西方的一些优秀价值，比如平等和自由，在渗透到东方的过程中，伴随着武力。也就是说，是由殖民地侵略所支撑的。他指出，“在欧洲内部或许是平等的，但是

如果是在认可了对于亚洲和非洲的殖民地掠夺基础上的平等，那么是不会贯彻到全人类的”。

在竹内好所处的时代，历史发生了巨大的变化。第二次世界大战、朝鲜战争之后，东亚在冷战状态下摸索着新生之路。正如竹内好所指出的那样，日本从美国以成品的方式引进了由武力所支撑的“优秀文化价值”。在这一扭曲的状况中，那一代日本知识分子，无可选择地面对着一个艰难的课题：接受不能够贯彻到全人类的文化价值，再把它改造成可以为人类共享的价值。以东京审判为契机，美国对日本的占领不仅对于日本的战后，而且对于东亚的战后也产生了巨大的影响。经过朝鲜战争，美国确立了它在韩国的位置，美国在东亚的“内在化”成为一个不可回避的事实。问题的复杂性恐怕在于下面这一点：美国在现实上的占领，是一个不平等的过程，但是同时伴随着“优秀价值观”的引进，而这个基本状况提供了东亚内在变化的契机。这使得这一段历史变得非常复杂，在认知领域里，我们无法仅仅依靠直观的价值判断来把握东北亚的战后。东西对立的思维方式、日本不是亚洲国家的自负感、批判知识分子对于东京审判的复杂回避态度等等，都是从这样的直观价值判断衍生出来的态度。可以说，竹内好在《两种亚洲史观》等一系列文章中，与其说是与日本社会对亚洲的歧视态度进行战斗，不如说是对这种直观的价值判断进行战斗。因为，竹内好比任何人都清楚，正是认识论的直观性构成了歧视亚洲的基础。

在这样的历史走向中，在日本与中国之间仍然处在实质上的战争状态的战后时期，竹内好不断地写作他的中国论。在某种意义上，这些中国论并不是作为中国研究而写作的。这是为了纠正日本社会表面化的近代认识，示范了把对象“翻转过来”的构想本身。今天，从竹内好的中国分析中抽出结论，议论它是否合适并不具有意义。只有从这种直观的和实体的思维方式中解脱出来，并且思考今日仍然被轻视的亚洲或者东亚所具有的问题性，那么我们才会理解，竹内好为什么在《作为方法的亚洲》中只把关注点集中于中国，并且只拘泥于他个人的体验。

当然，竹内好是中国研究者，这篇文章是讲演记录，这些状况可以在某种程度上说明上述问题。只是，这些说明并不能穷尽上述问题。即使是在后冷战时期，中国仍然是日本知识界难以理解的对象，日本的近现代中国研究主流基本上追随美国的理论（特别是后现代理论和后殖民理论），这些状况跟竹内好的时代比起来，并没有太多的改善。如果考虑到这些基本的事实，恐怕可以说，竹内好的这一姿态绝不仅仅是他个人的素质使然。不只是日本，在今天的中国知识界，状况也没有太大的差别。即使东亚知识界以英语思考来交流和竞争的时期不久将成为历史，我们也仍然要思考，到了那时，我们是否自然地可以拥有进入跃动历史的合适途径与工具？

如果没有中国，东亚论述就无法成立。但是这并不是实体意义上的问题。毋宁说，这是在竹内好所说方法层面上才能显现出来的问题。换言之，今天剧烈变动着的中国这一对象，作为锤炼认识论的媒介，要求人们把混沌作为混沌来把握，并从这种混沌中提炼出原理来。因此，中国论述作为东亚视角的一个环节，才是不可或缺的。这样说并不是在强调中国中心主义。如同强调东亚中韩国的作用不等于是韩国中心主义一样。现实是，在中国的改革开放这一历史的结构性转换中，潜在的原理正在通过正面和负面的表象呈现出来。中国并不是美国的反命题，中国也不是从前的日本。为了认识中国的原理，套用美国的各种“后学”没有什么助益，因为那是存在于亚洲的中国独特的原理。正是由于这样的原理的独特性，它才能够成为“为了增强西方的普遍性价值观而变革西方”这种“翻转”的力量。竹内好说，“在翻转的时候，自己必须拥有独特的东西”。对于竹内好而言，这种独特的东西是中国，也是亚洲。也就是说，它不是实体的，而是方法。这一方法说到底，就是为了把以美国为首的西方世界的“优秀的价值观”变为自己的东西，尊重历史的复杂性，在这种复杂性的基础上把亚洲原理化的构想。在东西对立的层面上，这样的构想是不可能存在的。

今天，中国正在显著地现代化。各种各样的社会问题也随之深化。今天的中国在各种内在矛盾状况之下不断地维持着动态的平衡。

而维持这种平衡的，正是中国社会的历史逻辑，而绝非进步主义者如咒语一般念诵着的一些概念装置。另一方面，中国大都市的摩登风景与农村的贫困，如果只是静态地对峙起来，与其他的状况分割开来讨论，那么我们也无法接近真实的现状。对于剧烈变动的现实，注目于哪些部分，依靠什么样的构想结构那些部分与其他部分的关系，这些都是因研究者的立场而异的。研究者看不到自己意识里没有的东西，总是会搜集那些与自己的意识里确定的部分相对应的材料。如果相反，当遇到那些自己意识里不存在的要素，从而相应变革了自己的意识的时候，那就是“发现”。今天的中国，正是产生“发现”这种知性兴奋的最好媒介。

与竹内好的时代不同，如今东亚论述变得非常盛行。日本与韩国自不待言，就连一直被批评为缺少东亚视野的中国，东亚研究作为一个活跃的领域也已经拥有了自己的位置。作为实体的东亚、作为方法的东亚、作为概念的东亚、作为矛盾的东亚、作为无意味单位的东亚等，可以说我们正在进入一个前所未有的东亚论述的丰收时代。

这种状况可能与东北亚进入了剧烈变动的时期有关。在中国与日本之间、韩国和日本之间，以历史认识为首，现实中的各种矛盾不断发生；朝鲜的核问题引起的争议，台湾与大陆的关系问题，都成为冷战结构复生的导火索。正如六国会谈的成员国之间关系所象征的那样，东亚的“整体”并不仅仅限于东亚本身，至少美国总是介入其中。

在这样的构图中，中国的定位成为首要问题。既然中国的经济发展不是观念的产物，而是摸索性的实践，静止的判断就将脱离动态的现实。内外“观察家”们的预言总是无法应验，似乎是一个很好的证明。今天的中国社会，政治机制与经济结构正在激烈地变动着。在这之中，最紧迫的课题恐怕是，从中国是不是威胁这样的空洞问题中摆脱出来，在现实的流动性中去追求原理问题：中国的国家机制是如何进行调解的，社会系统又是怎样运作和变动的。毋庸讳言，这样的知识积累是非常匮乏的。特别是在东亚的知识界，一直存在着一个认识上的障碍，即与日本韩国等相比，中国是一个“大国”，把这个事实作为“事实”来认识的知识习惯，在东亚是非常薄弱的。为什么呢？因为

很难把这种认识与中国中心论区别开来。因此，大国——强国——威胁这种三段论法，很容易流行并获得共鸣。现在，在东亚论述中成为主流的论述方式，基本无视这种物理意义上的空间差别，在“民族国家”这种划一的前提下，以同样的模式来讨论中国、日本、韩国、朝鲜的问题。而在中国，由于需要控制物理意义上的广大空间，历史性地形成了怎样的机制（例如充满了缝隙的体制秩序），这些问题只有在把物理意义上的小国以及其他的“大国”放在一起来比较的时候，才有可能显现出来。半个世纪之前，竹内好以中国式的近代这样一种表现来指称中国这个大国所具有的历史逻辑，但是这个历史原动力在今天也仍然没有找到适合自我表现的模式。因此，竹内好所表现的、决不那么美好的中国原理的混沌之处（他借用鲁迅这样加以表现：“无路可走而必须前行。或者说正因为无路可走才必须前行这样一种状态。他拒绝成为自己，同时也拒绝成为自己以外的任何东西。”10）反倒被视为对于中国的赞美，而削减了它的分量。

问题到这里还需要继续深化。通过创造适合于中国状况的认识模式，有可能改变邻国的“中国认识”吗？这种期待恐怕离开了历史的内在紧张。即使从中国这个物理意义上的“大国”机制中可以提炼出和平发展的逻辑与现实可能性，邻国的人们真的能够把它“作为事实”加以认可么？无视美国的威胁、日本的威胁，仅仅把中国的威胁性从现实状况中抽离出来加以强调的做法，是否仅仅作为“反华”或者“右翼”定位就足以说明问题了呢？在此，我们又遇到了本节开头触及的东亚思想课题的暧昧性问题。东亚这一思想课题，具有无法“客观化”的一面，亦即它具有不能完全脱离这个地域居民的生活感情加以论述的一面。这种“非客观”的侧面，以难以定型的方式，潜在地规定着研究者的问题意识、问题的提出方法以及讨论的方向。仅仅排列资料并不等于客观性。资料的选择与论证的推进方式必然是主观的。但是这个意义上的主观感受性，并不能以朴素的方式承担思想的功能。如何把这些朴素的感受能力思想化，正是当下最紧迫的思想课题。就东亚论述而言，这种主观的操作基本上与生活感觉没有什么区别，没有经过知性的锤炼就直接支撑了东亚研究。例如，我们不能不对下面的现象产

生疑问：为什么在韩国和日本社会，一部分社会舆论无视美军基地的存在，却大唱中国威胁论的论调？中国社会的日本意象，为什么一直处于观念性的单纯化和符号化的状态中？与此相关，中国社会的韩国意象为什么如此贫乏？在这样的情势之中，难怪良识者动辄产生对于“连带”的绝望感……上述所有这些现象，远非概念性讨论可以解决的问题，它为知识界提出了一个棘手的课题，要求我们在东亚地域的知性生产中抽出那些非逻辑与非观念性的部分，从中提取知性和思想的命题。我们的课题意识，既不是把这些非逻辑与非观念的要素视为负面的要素，也不是把它们直接视为知性本身，而是通过知性活动，在这些要素中发现为理念注入生命力的能源。

在此，或许有必要把韩国在东亚的思想史定位问题化。与中国的混沌状态没有得到有效认识一样，韩国社会所积累的优秀的政治传统也没有得到充分认识。在东亚论述中一直容易被作为受害者和弱者的韩国社会，拥有着东亚地域中最为成熟的民主主义政治传统。这并不仅仅意味着韩国社会拥有各种各样的政治社会运动。韩国知识分子对于东亚情势的危机感，他们强烈的批判精神，从这种危机意识和批判精神中转化而来的对于东亚的责任感，以及在中国和日本并不普遍的对于美国霸权的清醒的抵抗意识，这些都暗示了韩国社会孕育的政治感觉的特质。但是，这样的政治感觉并没有作为东亚的思想资源而得到共享，来自韩国的呼吁也没有被东亚地区准确地接受。在这种情况下，恐怕韩国在东亚地区的独特贡献很难得到正确的认识。从今天的东亚论述中摆脱出来，共有韩国社会这一宝贵的思想资源，对于当今的知识生产来说，构成了一个重要的挑战。而要特别指出的是，从韩国社会状况中提炼政治传统并把其转化为思想资源，绝不比在中国的混沌状态中发现原理更容易，因为两者都不可能依靠直观的生活感觉来完成。

2005年是第二次世界大战结束60周年。战后的东亚，关于战争认识的思想斗争也整整持续了60年。应该把中日战争和太平洋战争分开来讨论还是合起来讨论，这种对于讨论方式的关注在今天具有了特别重要的意义。因为，以美国挑起的伊拉克战争为契机，昔日竹内好

所提出的“优秀的文化价值伴随着武力，因此削弱了价值本身”的问题凸现出来了。从日本战败开始，众多有识之士指出了一个问题：日本对于亚洲邻国的侵略不可以置换为太平洋战争，对太平洋战争中日本战争责任的追究不能代替对日本侵略亚洲国家战争责任的追究。特别是，由于战后的日本追随美国，它与中国的实质性和解被大幅度拖延，而以中日战争为首的日本对亚洲的侵略战争和太平洋战争既具有复杂的两义性，同时也相互关联着，这个事实很难被正确地认识。实际上，在追究日本的战争责任时，把两场战争亦即对亚洲的侵略战争和帝国主义对帝国主义的战争区别开来认识的做法可以成立。但是，如果仅仅依靠这样的区分方式，对于东京审判这样一个历史事件的定位将会发生困难。因为这个审判一方面体现了“优秀的文化价值”，但同时又是主要通过“帝国主义”的操控完成的。对于这场审判，既不能完全否定，也不能全面肯定。这个两难困境困扰了竹内好的那代人，唤起了他们的思想紧张。问题还不只这些。我们不能否定东京审判这个无法单纯化的历史事件，也在某种程度上规定了战后东亚的历史轨迹。它意味着东亚主动地把以美国为首的“西方”内在化，由此重新编制东亚各自社会的秩序，推动战后的“复兴”。在此，“东方对西方”的单纯图式无法说明战后东亚的政治世界。同时，无法有效处理东京审判这个事件，也暴露了东亚知识界对于战后起点认识模式的粗疏之处。

东京审判进行之时，正是中国现代史最为复杂的动荡时期。十四年抗日战争的结局，与中国内部政权的更迭相重合，伴随着剧烈的历史转折。从这个时期开始，新中国经由不久之后的朝鲜战争，在东亚确立了自己的独立地位。另一方面，撤退到台湾的国民党所谓“代表”中国的扭曲认同方式，经过日本的单方面和谈，也埋下了战后东亚历史上无法用单纯的思维方式把握的伏笔。进而，在东京审判中没有得到裁决的日本在朝鲜的殖民地统治问题，被不久之后的朝鲜战争所造成的南北分裂和美国在韩国军事基地的确立这一严酷的现实所消解，不仅是日本，东亚全体都是在没有彻底清算历史的情况下开始了自己的“战后”。

指出以上问题，仅仅是为了指出历史的复杂性，绝不是把东亚问题简单地归结为美国的霸权问题。东亚地区相互缠绕的历史，一直以远远复杂于美国内在化的结构沿革着。在这个地域里，不断积累着有助于形成新的认识模式的最好要素。今年，以韩国社会和中国社会相继爆发的反日浪潮为开端，台湾与大陆对话关系的确立，韩国在反对日本入常问题上在国际舞台上所扮演的积极角色，以及韩国与朝鲜之间的新的关系，这一切都使得东亚历史呈现出新的态势，这个态势毋宁说正在强化着“东亚”这个范畴。这种对立的、却由于对立反而造成了一体化的范畴，绝不是“东亚共同体”或者“儒教文化的连带”等模式可以把握的。在这个由紧张关系所连接起来的地域里，酿造出连带关系的原理，绝对不是直观意义上的“合作”，而是远为复杂的机制。为了超越东亚是否可以形成共同体一类空洞化的议论，或许我们必须具备把上述紧张关系作为连带的一种形式加以把握的能力。依靠这种能力，我们才能把正在僵化并成为绝对前提的“东亚”放在包含着同时代史在内的历史脉络中定位，并且勾勒出在历史的流动性中活着的东亚。在这个地域中，围绕着相互想象，人们各自拥有自己的问题，但是也共有着某些课题意识。那些课题意识，就是承续惨痛的战争记忆、抗拒各种歧视与霸权、共同创造和平。比起东亚是否一体的问题来，恐怕这样的课题意识才是更宝贵的。

后东亚论述在复苏历史脉动的意义上，试图从观念化的东亚论述中“选择出自己”（竹内好语）。当然，我们期待着这个后东亚论述不要也成为流行话语。如果通过这个语汇我们可以意识到非观念性地思考我们置身于其中的状况的必要性的话，那么这个语汇也就完成了自己的使命，应该忘却了。

注释

1 代表这个思路最高水准的力作当推山室信一的《作为思想课题的亚细亚——基轴·连锁·规制》。此书使用了大量资料，集中讨论了日本乃至东北亚在近代转型期的“近代化焦虑”问题，把东北亚地区各国视为回应西方近代的

挑战，相互争夺近代化主导权的竞争对手；指出，亚细亚主义是东北亚地区在遭遇了17世纪以来西方的世界认识之后发生的关于自身认知方式的变化，带来了一系列的思想观念文化习俗乃至政治实践的连锁反应。该书提供了很多精彩的分析和资料的线索，特别是充分考虑到了“国家利益”与思想意识形态之间的关系，是一部了解日本亚洲主义脉络的重要著作。但是，它在结构意识上完全忽略了在亚洲主义问题上中国、日本、朝鲜之间的非均质特征，并且把近代转型期东北亚地区的近代化焦虑放大为亚洲主义的绝对前提，从而在客观上简化了这个思想课题在跨越国界时的历史复杂性。尽管如此，在理解日本近代以来关于亚洲主义见解的意义上，该书仍然是具有高水准的代表作。

2 参照白永瑞《世纪之交再思东亚》，见《读书》1999年8期。

3 参见毛泽东《中间地带有两个》（1964年1月5日），见《毛泽东外交文选》，中央文献出版社、世界知识出版社，1994年，第508页。亚非视角与亚非拉视角，一个与50年代的万隆会议直接相关，一个则与60年代的中苏关系破裂和反美斗争的需要相关。这两个视角的最大差异在于对苏联的态度不同。亚非拉视角包含了与苏联的霸权相抗衡的含义，而亚非视角并不强调这一点。1956年12月8日，毛泽东在全国工商联第二届会员代表大会各省市代表团负责人座谈会上发表讲话《“一边倒”对不对？》，强调中国在当时的国际环境中无法在美苏之间保持中立，只能采取对苏联一边倒的策略，但是同时他强调这种一边倒是平等的。尽管在50年代毛泽东也使用亚非拉美的说法，但是作为一个独立的视角，特别是在相对于亚非视角不与苏联对立的意义上，亚非拉这一视角似乎可以视为60年代初期的产物。而其后在1974年毛泽东提出三个世界理论的时候，他已经明确地把美苏归为第一世界，把包括中国在内的后发达国家归为第三世界，而包括日本在内的发达国家则被归入第二世界。

4 根据吴建民记述，周恩来总理在万隆会议上发言的时候，谈到东亚局势时使用的也是“远东”而不是“东亚”这个词。周恩来在出席八国代表团团长会议的时候声明：“中国政府愿意同美国政府坐下来谈判，讨论和缓远东紧张局势问题，特别是和缓台湾地区的紧张局势。”参见吴建民《外交案例》，中国人民大学出版社，2007年，第52页。

5 在此仅举出笔者阅读的极其有限的著作：沈志华主编《冷战时期苏联与东欧的关系》，牛军主编《冷战时期的美苏关系》，杨奎松《冷战时期的中国对外关系》（以上均为北京大学出版社2006年1月出版）；沈志华、李

丹慧《战后中苏关系若干问题研究》（人民出版社，2006年），沈志华《毛泽东、斯大林与朝鲜战争》（广东人民出版社，2003年），孔寒冰《中苏关系及其对中国社会发展的影响》（中国国际广播出版社，2004年）；等等。

6 参见D. F. Fleming，*The Cold War its Origing*，1961（日译书名改为《现代国际政治史》，岩波书店，1966年）。这部深入剖析了冷战起源的出色著作对此进行了充分揭示。在第一部《敌与友》中，作者指出，在第二次世界大战中，英、法对于苏联的恐惧胜过其对于德国的恐惧，对于共产主义的防范胜过了对于法西斯主义的抵抗。由于希望借助于希特勒削弱乃至消灭苏联的力量，欧洲战场上的反法西斯战争坐失良机，导致了希特勒在东欧战场上长驱直入，并且不断推进其战线；美国则在1917年俄国革命之后展开反共宣传，同时在美国国内对议会内部的社会主义者进行清洗，直到十六年后的1933年，迫于石油危机和希特勒的攻势，罗斯福政府才不得不承认了苏维埃政府的合法性。Fleming写作此书的目的，在于揭示冷战历史是如何从西方世界对于共产主义的恐惧中孕育而成的，在冷战格局曾经有过转机的20世纪60年代初期，他通过回顾第二次大战以来的历史，呼吁西方社会对共产主义阵营进行“内在理解”，尽早结束由偏见和盲目自大造成的敌对局面。

7 例如，1975年第2期发表勃列日涅夫总书记对于亚洲和平安全国际会议所作的讲话；1983年第4期发表安德罗波夫总书记对美国的声明；1987年第2期发表戈尔巴乔夫总书记在列宁勋章授奖大会上的演讲；1988年第4期发表戈尔巴乔夫回答中国《瞭望》杂志的访谈记录；1989年第2期发表戈尔巴乔夫在库拉斯诺雅尔斯库发表的演讲；同年第3期发表戈尔巴乔夫在乌拉基尔国际会议上的讲话，等等。此外，该杂志还发表了《苏联——印度共同宣言》（1983年1月）等苏联在亚洲的外交文献以及苏共第25次、26次、27次代表大会有关东亚的政策。此外，还有相当数量的关于这些政府文献的解释文章或者与此相关的文章。

8 例如1975年3月出版的第4卷第1期所载苏共中央政治局候补委员梭罗门契耶夫的《为国民做出贡献的西伯利亚和远东资源》、1988年8月出版的第17卷第4期所载苏联国家计划委员会地域计划总局副议长斯科罗霍多夫的《苏联的远东——问题与展望》，讨论的完全是苏联内部的地域资源问题。

9 戈尔巴乔夫上台之后，这份杂志开始陆续刊登关于中国改革的研究，而从1989年开始，开设了专栏《中国的改革之路》，对中国的改革进行了持续性的关注和研究。1990年第2卷第3期发表了V. 佐托夫的论文《中国政治危机的原因与结局》，值得注意的是该文的主体性姿态：它把中国改革的困境

视为社会主义阵营进行改革过程中的一个实验，并没有采取隔岸观火的态度。事实上，在该杂志发表的关于中国改革的研究中，这种主体性姿态是贯通的基调。

10 竹内好：《何谓近代——以日本与中国为例》，见《近代的超克》，生活·读书·新知三联书店，2005年，第206页。

附录

如何思考东北亚的战后

——高句丽问题引发的思考

2003年到2004年间，关于高句丽的历史记述问题在韩国社会一度引起了很大的反响。由于两国政府间达成了共识，高句丽问题在发展成为外交和国际政治关系的冲突事件之前得到了解决，这是中国和韩国知识分子都希望看到的结果。今天，对于东北亚各个地区的人们来说，维护和平是高于一切的基本原则，因此，我们必须思考的问题是，如何才能维护和平？我们试图建立的区域间和平，究竟是什么样的机制？

当高句丽问题摆到我们面前之后，有一些潜在的问题浮出水面。可以说，高句丽问题提供了一个很好的契机，帮助我们认识这些问题的复杂性。

一

首先，我们必须回溯历史，重新面对这样一个基本的问题：当前近代的“朝贡关系”解体之后，东北亚的国际关系是以什么为契机被重新建构起来的？它具有什么样的特征？

20世纪的东北亚，是以频繁的战争为媒介推进自己的“现代化”进程的。现代化在东北亚带来的后果之一，是国民国家的确立和民族自决权的确立。中国和朝鲜半岛曾经拥有共同的敌人——军国主义日本，并且至今各自保留着日本侵略战争带来的创伤经验，但是这种被侵略的经验并未造成中国社会与韩国社会之间的连带感，近年来中日与韩日关系也并没有产生复杂的相关性。换言之，仅仅依靠日本侵略东亚邻国这样一个单纯的视角，并不能有效建立和解释东北亚区域的现代国际关系，日本的侵略战争历史并不足以单独构成东北亚区域（当然也包括日本本身在内）内部有机联系的媒介。今天，

我们是否可以把东北亚视为一个相对独立的认识对象，这个问题已经引起了很多争议，恐怕问题也正在于这个地理区域还没有找到可以构成内部有机联系的媒介。至少，当我们使用“东北亚”而不是“中日韩”来讨论问题的时候，无论这个视角是否能够成立，我们都必须建立一个跨越国别界限的更复杂的观察维度，这就是东北亚的“战后”。

东北亚的“战后”起始于1945年日本战败。而战后的标志性事件是东京审判。在某种意义上，东京审判确定了战后东北亚地区国际关系的基本走向：这是一个以美国和英国为主导的霸权结构，它以正义之名审判了日本军国主义在太平洋战争中的罪行，而对于太平洋战争之前的日本侵略战争却基本上只是进行了附带的审判，没有与太平洋战争时期日本的战争罪行进行同等对待。在东京审判之后，美国对日本的占领为其后的朝鲜战争和越南战争奠定了军事和物质的基础，由此开始了美国对东亚暴力性的“内在化”进程。但是，这个进程并不是单向的，它同时也被东北亚各个地区所反向利用。比如，美国在日本充当了“军事代理”，使得日本在50年代迅速发展了经济，并在朝鲜战争和越南战争的时候大发军火财；韩国也曾利用美国驻军为自己提供安全保障，同时得以削减军费开支和发展经济。对于中国来说，朝鲜战争使得美国从盟友变成敌人，但是在一段时期内，它仍然是牵制日本军事力量的重要因素。而在战后的台湾，与大陆的敌对关系和无法简单投靠前殖民国家日本的困境，也使得美国有可能乘虚而入。在东北亚地区，美国的内在化借助于东北亚国际关系的紧张而变成了一种“双向选择”的怪圈，就是说，由于东北亚各个国家和地区的相互敌对，美国得以内在于东北亚，变成东北亚国际事务中的一个要素；相反，由于美国的进入，东北亚地区的内在紧张又在不断加强。冷战结构的形成，鲜明地反映了这个怪圈的存在。

美国的“内在化”同时伴随着另外一个现实过程，就是中国在东北亚的“外在化”。这不仅仅意味着前近代朝贡关系的破裂、原来的宗主国与朝贡国关系转变为平等的国民国家关系，更意味着包括中国自身在内的“去中国化”倾向——这就是试图在社会制度和文化构成上摆脱前近代中国中心的传统，引进外在的“先进”模式。朝鲜半岛和日本都在这个去中国化过程中试图确立自己的独立位置，日本还曾经试图取代中国成为新的宗主国；而中国的去中国化，则是一个不断与传统发生断裂和重新认识自身的复杂过程。不过，把这个过程命名为“去中国化”并不是非常合宜的，至少这个命名需要很多的注解，因为它不能用直观的方式来讨论。当然，中国的现代史绝不是简单的“脱亚入欧”过程，它的去中国化并不意味着简单的自我否定，而是具有非常复杂

的内在矛盾和不同的价值取向。中国近代以来的反传统倾向与回归传统的努力是一个相互缠绕的内在过程，此外，反传统倾向与二十世纪后半叶的社会主义实践之间的关系是一个尚待清理的问题，而中国内部的“去中国化”，在不同历史时期的内涵也并不相同。但毫无疑问的是，除朝鲜之外，中国在战后与东北亚邻国的关系变得比任何时候都疏远。而随着中国半个世纪以来社会发展的大起大落，邻国对于中国的理解也越来越难于建立。在这个相互缺少理解的状况下，随着后冷战时代的开始，在东北亚开始出现经济全球化带来的资本主义市场一体化局面，这使得美国在东北亚的内在化变得更加难以受到质疑。一个具有讽刺意味的事实是，在中国也进入了市场化阶段之后，直到9·11之前，美国作为民主的符号，曾经被东北亚各个区域（当然也包括中国）的民间社会不同程度地共同承认过。

于是，我们不能不思考这样一个困境：在东北亚的地区冲突中，是否存在着可以摆脱美国霸权加以认识的“东北亚内部问题”？而被想象的中国和韩国的紧张关系，或者中国与日本的对立关系，与现实当中美国在东北亚的存在是否真的是两个没有瓜葛的问题？如果把美国的内在化作为思考东北亚战后状况的一个维度，那么，我们到底应该如何承续这样一段复杂的历史？

二

在东北亚地区冲突中，最值得思考的冲突与其说发生在民族国家之间，不如说发生在更复杂的区域。战后出现的韩国和朝鲜的关系，既是国民国家的关系，又具有民族的和文化的内在联结，很难与其他国际关系相提并论；中国大陆与台湾的关系，更是错综复杂地缠绕在一起。在后冷战时期，资本和通俗文化的巨大冲击力，使得东北亚以非意识形态的方式一体化了，但这种一体化改变了冷战时期东北亚各个地区之间不相往来的局面，反倒把原来只能建立在想象基础上的敌对和矛盾关系具体化到现实中来了，这使得对于问题的清理变得非常困难。

我们不能不承认的事实是，在冷战时期，东北亚内部的紧张关系是相对单纯的，易于表述的；而在后冷战时期，东北亚内部的紧张关系却变得非常难以准确把握。我们已经习惯了的“社会主义——资本主义”的认识框架、民族国家的分析框架，其实都不能很有效地把握当下的问题。例如，如果按照民族国家的框架来认识问题，高句丽的遗址在朝鲜和中国东北部境内，韩国似乎并没有代替朝鲜直接处理这个问题的余地；但是，韩国社会发生的强烈

反应，反过来证明高句丽问题不能被仅仅作为国家间的问题处理。那么，如何才能在逻辑上真正有效地讨论这个问题呢？再比如，中国的边疆史研究工程在韩国社会上一度引起强烈反应，使它变成一个韩国全社会关注的问题，而在中国，这个工程仅仅被视为一个局部性的项目，并未引起知识界的关注，也没有引发相关的争论。即使是这个问题后来被升级到了国际政治层次之后，它也仍然没有引起太多的社会关注。

说中国的知识分子不敢进行批判是不准确的，准确的说法应该是，中国知识分子缺少关注这个问题的动力。这是为什么？这固然与这个“工程”在中国各种“工程”中位置并不重要有直接关系，但更应指出的是，中国社会的政治过程并不能想象为一个自上而下的有序过程，中国的知识生产与国家政策之间的关系也很难被设想为上下联系的直接性关系。换句话说，中国知识界所设计的各种“工程”和进行的各种批判，并不一定可以直接转化为现实的政治决策，而现实政治决策所需要的“御用学术”，其实在学术界和思想界基本上不具备生命力。中国的知识生产所具有的可能性，并不能以它是否直接介入现实政治来加以衡量，包括那些敏感话题在内的学术讨论，只有在具备了与现实政治并不对等的“文化政治”内涵的时候，才会引起学界的真正关注。

这也就意味着，高句丽研究这个项目在中国知识界受到冷落，其实暗示着它并不具备足够的文化政治品格。进而，作为一个政治学的课题，我们必须面对的问题是，中国社会的政治结构究竟是什么样的？它的运作规律究竟应该怎样认识？简单地把中国知识界的一些争论直接看作政治过程的一个环节，是否符合中国社会的真实状况？进而还有一个问题是，批判知识分子的批判，究竟如何才能避免与现实脱节？

遗憾的是，由于过度依赖西方特别是美国的政治分析模式，我们至今还无法有效地回答上述这样的问题。在国民国家和民族主义的认识框架不能完全涵盖东北亚国际关系的情况下，在认识论上如何推进对于中国政治结构的分析，如何展开对于东北亚区域政治的论述，还是一个尚未得到充分讨论的崭新课题。

在资本的力量冲击东北亚社会的时候，政治霸权未必以政治的方式呈现。在相当多的场合，扩张和霸权的问题反倒可能以最和平的方式呈现。反霸权的有效斗争，也因此不能靠表态式的意识形态方式完成。在这样的情况下，对于现实状况的准确判断比任何事情都重要，而冷战时期单纯的价值判断在今天已经越来越失去有效性。无论是韩国、日本还是中国的知识分子，在今天都无法回避的一个问题是，如果不把现实归结到几个既定的框架里面

去，那么，我们就不能不冒赤手空拳地与现实相遇的风险——这个风险就意味着，我们有时需要牺牲“政治正确”的安全感。

三

在东北亚和平的问题上，还存在着另外一个复杂的维度，这就是感情记忆的维度。已经有大量的文化研究在证实，无论哪个国家哪个民族的感情记忆，其实都是被舆论或者其他的社会力量乃至官方意识形态打造出来的，而纯粹属于个人的感情记忆，在不加以转换的情况下几乎不具有社会价值。区分感情记忆中的社会性格或者意识形态性质，由此变成了文化研究的课题。

但是有一个同等重要的问题也需要得到强调，那就是衡量感情记忆的尺度不在于它是否以客观事实的“真实性”为依据，也不能仅仅在于它是如何被生产出来的，同时，更在于它在同时代史中占有什么样的位置，在同时代史中具有什么样的政治功能。换句话说，感情记忆如何被制造和被制造的感情记忆具有什么样的现实政治功能，是不能互相替代的两个不同的问题。仅仅分析感情记忆如何被意识形态打造的问题，并不能有效地逼近感情记忆最具政治性和社会性功能的核心部分。

在东北亚地区，一度最受关注的感情记忆问题，是中国与韩国对于日本侵略和殖民时代的社会记忆。在中国和日本社会之间，至今仍然没能为这种感情记忆的现实功能找到清楚的定位，而在中国和韩国社会之间，也没有彼此共有过这种感情记忆。可以说，在整个东北亚地区，还没有对感情记忆进行有效的清理和转化，也因此没有能够就它的“同时代史真实性”达成共识。

所谓“同时代史真实性”，不是指这种感情记忆是否具有可以客观实证的内涵（目前对于感情记忆所具有的官方意识形态特征进行的分析，就其根本思路而言，其实主要是依赖于个体记忆“真实性”这样一个含混标准的），而是指它所具有的历史和社会功能是否具有现实的真实性。因为感情记忆会转化为一些具体的社会事件，可以间接地驱动一系列的社会效应。恰恰这一类的社会效应，是最为善变和最缺少固定轮廓的，因此人们甚至很难意识到感情记忆本身的存在。在东北亚地区不同言语共同体内部，我们可以发现很多知识分子的批判性思考背后隐藏的基本动力正是这种感情记忆，而社会保守势力的政治立场，也与特定的感情记忆分不开。特别需要指出的是，当这种社会效应超越了国界的时候，我们很难用一国之内的价值标准去判断它。而由于各自的感情记忆无法统一，也导致了东北亚地区很难产生“共同的逻

辑”。因此，感情记忆的公共使用问题，是一个极其复杂的政治学与思想史课题。必须承认，这个课题还没有充分得到知识分子的注意。人们往往把感情记忆如何被制造的问题作为关注的重点，而忽视了当感情记忆转化为某种社会氛围的时候，它所具有的同时代史功能本身。

韩国社会在高句丽问题上出现的争执，恐怕也和感情记忆有关。正因为如此，把韩国社会出现的关于高句丽叙事中的感情要素提炼出来是一件重要的工作，更重要的工作则在于分析这些感情要素在现实社会生活中是如何起作用的。如果比较一下中国社会氛围中对于韩国和日本的基本感情要素，可以明显看出的是，中国市民对于韩国的好感度远远胜过对日本的好感度。一个具体的例证是：在中国的一些市民中间，“反日”变成了一个话题，而完全没有“反韩”这样的语汇。不仅如此，很多中国人会比较中国人与韩国人的反日姿态的彻底性，对韩国人激烈的反日态度表示赞赏和钦佩。

但是，中国市民对于韩国的好感并不是建立在对韩国的深入了解基础上的，在很大程度上，它是以对日本的创伤记忆为对称轴的。近几年出现的反日情绪，已经暴露了中国社会作为一个政治社会的不成熟，因为政治的国民应该考虑每一个社会行动的后果并且有能力对此承担责任，而不是不计后果地发泄情绪。在这种情况下，情绪性的对抗只会把问题推向极端，而不会有助于问题的转化。在政治性格不成熟的中国社会，建立对于日本和韩国的政治性理解将是一个困难的课题，尽管随着时间的推移，中国的一些公民正在艰难地推进政治过程中的某些社会互动环节，但这将是一个长期的过程，不可能一蹴而就。特别困难而且微妙的问题是，中国市民无意识流露出来的“大国情绪”，在很多场合下并不一定具有向外扩张的内涵，作为知识分子，是把这样的情绪推向中国中心主义的极端，还是转化为平等前提下的对于东北亚的责任意识，是分寸感极强的思想课题。而完成这个思想课题，迫切需要中国和韩国、日本的知识分子进行合作。在此，需要有细致的分析和判断能力，草率从事将会带来负面的效果。

高句丽问题出现之后，最让我们担忧的是，这样的龃龉是否会带来两国市民之间感情上的裂痕？日本的侵华战争引发的中国社会的创伤记忆，经历了几代人都没有能够消解掉，尽管日本的很多友好人民为此付出极大的努力，两国民间的和解仍然没有真正完成。任何一个有良知的中国人都不愿意看到中国和韩国社会之间出现感情上的对立，因为这种感情对立意味着那些没有形状的反感情绪被塑造成型。为了有效地制止战争的可能性，保持东北亚的和平，我们要尽自己的最大努力克服造成战争的精神基础：历史告诉我

们，这种精神基础是民间社会的感情裂痕，和对历史的无知与意识形态狂热。

最近，在中国社会开始悄悄地流行“换位思考”的说法。它的意思是使自己站在对方的立场上，设身处地地用对方的方式想问题。这个说法的流行与近年来中国社会巨大的变化有关，因为社会的流动性使得中国社会内部不同部分有可能发生接触，阶层的、民族的、地区的差异等造成各种各样的沟通困难，而且很容易产生冲突。更重要的是，其实中国内部各个地区一直没有建立真正的相互理解，这和中国人不了解外部世界几乎是同类性质的问题。

在这样的状态下，换位思考的意义就变得非常重要，尽管它并没有成为全社会的共识，但是它却是使中国社会真正国际化的一个有效的途径。因为一个社会学会了在内部的“换位思考”，才能够在面对外部世界的时候懂得如何与他者相处。中国社会和中国的市民，还没有学会在世界史中思考自己的位置，这使得中国人在国际关系中思考国内事务的能力难以被培养起来；问题其实不在于是否有“大国心态”，而在于是否有意愿自觉地依靠国际政治的眼光来分析大国的内部状况。日本的侵略历史证明，大国并不一定比小国更危险，最危险的是不能准确地对国际关系进行判断，不能对社会的“内部事务”与“外部事务”的关系进行换位想象。这种换位，无论资本的逻辑如何强大，也不应该被回收到经济利益驱动的范畴里面去。在这个意义上，中国人如何建立亚洲视野，确实是一个紧迫的课题。这个课题的意义，也许不是改变现实，而是改变认识现实的方式。假如我们只是凭借已有的惯性思维处理问题，那么显而易见，很多紧迫的社会问题是会被视而不见的。

就世界历史已有的经验来看，很难找到真正意义上的社会性“换位思考”的成功事例。或许对于人类来说，这种建议本身就带有乌托邦性质。恐怕更为真实的想象是，人类如何在危急之中学会反省，学习找到不同于当今美国式暴力“输出民主”的国际政治途径。如果不找到真实有效的途径，“和平”将永远是一个美丽而空洞的口号。

对于和平的威胁性因素，是在和平的岁月里被培养起来的。感情上的对立不可能以回避问题“向前看”的方式消解掉，相反，对于问题的回避只会助长隐藏在社会生活深处的那些破坏性的要素。因此，一个紧迫而艰难的课题是，我们如何才能正视感情上的潜在对立，建立不同社会和市民之间的理解和信任？假如推动中国社会的“换位思考”是中国知识分子的责任，那么，韩国社会是否也有必要理解中国这个具有完全不同的内在运作机制的社会，了解它的变化和难题呢？换位思考不仅会有助于了解对方，也有助于了解自

身，否则，对于自我的想象也将和对于他者的想象一样，仅仅是一厢情愿的。

这些困难的课题非常难以处理，因为它有时意味着自我否定。但是，为了东北亚的和平，为了不再人为地制造感情对立，我们没有其他的选择。日本的进步知识分子在总结他们的近代历史时，痛心疾首于日本一次次错过了与东亚邻国建立信任的机会，或许对于中国和韩国社会而言，现在也是一个建立深入了解的机会。尽管我并不认为我们可以左右现实，但是我仍然认为，知识分子在认识论方面的工作，将是创造历史机遇的一个必要的环节。

横向思考的东亚图景

——评白乐晴《分断体制·民族文学》与白永瑞《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》

白乐晴的《分断体制·民族文学》[1]（以下简称《分》）与白永瑞的《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》[2]（以下简称《思》），是两本应该合起来阅读的著作。作为在韩国当代社会具有重大影响力的“创作与批评”团队的两代人，也作为韩国的代表性知识分子，这两部著作为我们提供了理解韩国思想状况的有效线索，并且提出了一些重要的理论命题。

在我接触到的有限的韩国知识分子中，我观察到一种共通的素质，这就是对于现实的迅速变化具有高度敏感，并保持着基于这种敏感的危机意识。白乐晴与白永瑞是给我这种印象最为强烈的人。在这两部著作中，他们也集中地表现了这一特点。在某种意义上，或许可以说，阅读韩国知识分子著述的最有效途径，应该把他们的这种危机意识作为入口，并在这种危机意识的延展方向中追寻他们的思考轨迹。

地理想象力的射程

白永瑞在《思》中提出了一个饶有兴味的问题：“所谓地域，不仅仅是已经固定的地理实体，更是人际活动所创造的结果。由于创造地域概念的主体多种多样，要想建立共同的地域意识，就必须确立足以吸引同一地域的人产生共感的认同性。”[3]

作为在韩国最早提出并且不断推进东亚论述的知识分子，白永瑞一直致力于这样的“人际活动”。他不但投入大量的时间和精力推动和参与东北亚地区的知识分子互动，而且摸索着推进在缺少共识的东北亚地区如何建立基本共识这一困难的思想课题。

就东北亚而言，建立这样一种基于“共感”的认同确实还面临着艰巨的困难。我曾经在一篇论文中分析过这个困境的历史理由[4]。由于历史的原因，特别是冷战的持续性后果，在东北亚部分社会[5]之间，至今也仍然缺少把东亚作

为一个地域加以整合性认知的基础。这一点，即使从中国、韩国和日本各自与东盟的一些国家签订地区自由贸易协定，却迟迟无法在三者之间建立自由贸易区这个基本状况来看，也是可以窥见一斑的，更何况在今天的东北亚地区，为社会直接间接地提供思想论述的知识分子，也不同程度地缺少推进这种共识的欲望。或许现在还不到逼问东北亚是否可以通过人际互动创造出一个可以吸引人产生共感的认同性的时候，而是首先需要正视目前的思想格局：有关东北亚地域认同的想象力，它在不同区域内部的射程究竟具有什么样的历史内涵？

白永瑞在书中提供了一个饶有兴味的视角。他认为，东亚国际关系的内在秩序，在历史上是被三个帝国——中华帝国、日本帝国、美帝国——先后主导的。当然，他并没有把这三个“帝国”等量齐观，甚至于尝试把日本定义为“准帝国”；但是却对于帝国的概念给予了一个相当宽泛的规定：“帝国在本国和周边国家——在东亚则先后有朝贡国、殖民地、卫星国的性质变化——之间的关系上设定一定的位阶秩序，享有规定帝国势力圈之内各国对内对外政策的权力。从这种意义来看，完全可以用帝国的视角来比较近代以前和以后的东亚秩序的运作方式。如此不仅可以更有效地分析各秩序的调整，而且能够更好地理解各秩序之间的连续性。”[6]

重要的问题并不在于白永瑞是否把中华帝国的朝贡体系与日本和美国的帝国霸权并列起来，或者他如何处理中华帝国的几千年文明史与后两个“帝国”之间的巨大落差；而在于，当他以一个历史学家的眼光对于这三个不同历史时期的帝国形态进行分析而非价值判断的时候，他真正的意图却是把问题引向“东亚共同体”的区域想象。这个想象的基点并非文明论，更多的是一种国际秩序论述。在这种国际政治的视野里，他关注这三个“帝国”在同一范围内所营造的秩序之间是否具有某种连续性，以及这种连续性与当下课题之间的关系。值得注意的是，他把美国看作东亚国际秩序的主导力量之一，它是内在于东亚而不是外在于它的。这个明显脱离了地理概念的视野，充分体现了白永瑞东亚论述的复杂性格，正是在这个视野里，他提出了一个易于被我们大陆中国人所忽略的问题：我们一直生活在曾经的中华帝国的传统里。这就是说，对我们而言那些顺理成章的问题，对处于这个传统周边位置的韩国社会而言却未必如此。

对于朝贡体系以及华夷秩序观特别是“王道”理念在东亚的历史作用，中国人很少能够接受把它视为一种霸权的看法。白永瑞也充分注意到了这一点。他承认：“中华帝国秩序，往往并不是由中国单方面强迫建立支配从属的

位阶关系，与近代世界出现的帝国主义的支配关系相比，能够建立范围更广大、更加多元、宽容的秩序。从今天的立场看来，这也许可以成为我们探索帝国秩序的替代方案的一种思想资源。”7不过，他立刻提醒说，仍然要注意中华帝国的“帝国性”，因为追求帝国的倾向使得历代中国王朝都试图实现天下一统，这种统治理念会烙印在中国人的集体记忆里。他还进一步指出，不仅是中国的传统王朝，它周边的国家也共享了这个帝国理念，建立了若干小规模的朝贡体制，于是形成了“中华思想共用圈”。8

按照白永瑞的思路，这个中华思想共用圈在它的周边地带不仅产生了对于中心的离心力，而且产生了下一个不成功的帝国——日本帝国主义。或许正是在这个思路里，中日社会之间的种种紧张关系获得了某种与韩日关系不同的解释——这是两个历史纠葛极为扭曲的社会之间难以拆解的对抗关系。

在2010年钓鱼岛事件发生之后，中国大陆社会与日本社会内部，开始在市民生活层面出现了相互对立的气氛。当一个社会在氛围上出现了某种好感或者恶感的时候，对于它的消除或者引导都无法仅仅依靠理性的分析。或者我们必须追问，为什么同样激烈地反日的韩国社会，并没有简单地把东亚认同等同于日本的大东亚共荣圈？而中国社会为什么难以形成韩国社会那样的“东亚诉求”？

白永瑞在谈到韩国人“东洋观”的形成史时，抓住了一个重要的现象，即“文化的感情主义”。他是在对应于英语的“sentimentalism”意义上使用这一概念的，显然作者或者译者是在试图扩展这个词汇的社会历史含量。文化的感情主义，作为社会主体政治潜能的非理性呈现方式，是任何一个政权都不会忽视的部分；但是，也由于它的非理性特质，它的内涵缺少可测性和方向感，从而很难把握它往往出现的突然性逆转，或者间接引发的破坏性后果。

在东亚诉求的问题上，东亚地区的状况是相当不一致的。这种不一致集中体现在“文化的感情主义”的表现形态上。当大陆中国人在钓鱼岛事件发生后持续性反日之际，同样与日本在钓鱼岛附近发生了冲突的台湾社会却基本上没有发生类似的状况。相反，钓鱼岛主权问题被岛内的政治势力转化为蓝绿阵营对垒的媒介，“反日”没有成为主导性的社会氛围。但是如果不把目光局限于“哈日”还是“反日”的问题上，我们可以发现，尽管历史的理由并不相同，台海两岸“文化的感情主义”在缺少东亚诉求这一点上，倒是相当一致的。

有些显而易见的历史成因似乎可以解释这种状况，它们分别是大陆的中日战争记忆和毛泽东时代的第三世界理念；台湾的日本殖民统治和国民党政

权解严之前的高压统治之间的力学关系。由于在特定历史阶段形成的这种深刻的对立，使得把东亚视为一个整体的需求很难产生。但是，或许还有一些更为隐秘的结构关系在起作用，例如，在东亚是否能够形成共同体的问题上，大陆中国人的主流想象是中国是否能够再度成为中心；而台湾知识界回避这个问题，恐怕有一个潜在的因素是台湾在东亚的定位——因为他们也需要寻找一个“中心”，但是却很难自认为台湾会成为中心，同时也难以认同中国大陆成为中心。

白永瑞正是在这个环节暗示了一种观察视角的存在：“帝国”以自我为中心的地理空间想象，使得中国和日本无论如何都难以跨越对于对方的恶感，尽管在日本朝野已经出现过关于以中日为中心的建议，但是，这似乎并不能有效解决帝国遗留的潜意识问题。正是这种潜意识，塑造着文化感情主义的走向。

白永瑞试图对这个问题进行挑战。在他的论述中省察了自己的思想历程——从一个局限在“分断的半国视角”的学人成长为获得了“东亚视角”的知识分子——他提供的正是一个处于东亚冷战中心的知识分子所具有的特定体验。在我们的知识感觉中，朝鲜半岛的缺席实在是太久了，而由于这种缺席，建构东亚论述的必要性也被搁置甚至被否定了。在东亚论述层面，无论是大陆的社会主义论述还是台湾的统独之争，无论是大陆逐渐兴起的和平崛起想象还是台湾逐渐曲折化的认同危机，都无法取代来自朝鲜半岛的独特经验。尽管今天我们还不能直接获得来自朝鲜的论述，但是韩国知识分子提供的地理想象力，却给我们揭示了一个重要的认识论维度，这就是去中心化的东亚想象的可能性。

白永瑞的叙述表达了一个深刻的两难境地：作为一个有着高度民族自尊的社会，韩国民众无法接受在东亚被视为从属性国家的对待，因此，孙中山的大亚洲主义所表述的“王道”，是历史上和现实中的韩国人所无法接受的；但与此同时，作为一个地理空间有限的小国，尤其是分断之后更处于弱势，韩国无论在历史上还是在当下的现实中都必须明智地选择与某个国家或者某些国家结盟，这也使得它不太具有自我中心的想象基础（尽管在朝鲜历史上也一度存在着华夷观念和小规模的朝贡模式）。如何为了现实的政治目标而在国际关系中保持高度的弹性态度，同时又不因此而丧失思想立场的一贯性，这正是白永瑞追问的思想课题，也是韩国社会的历史命运。

白永瑞呈现了韩国社会正在日益增强的一种政治取向，这就是为了抵抗已经内在于东亚的美国强权，而选择建立与其相对的东亚认同。与中国知识

分子的中国对西方或者中国对美国的二元想象不同，由于自身的历史处境，韩国知识分子更清醒地意识到了东亚的横向联合对抗西方霸权的有效性和迫切性。尽管白永瑞也同样承认东亚内部存在着深刻的对立和分歧，但是他并不因此放弃建立东亚想象的努力，相反，他试图在种种对立中寻找横向思考的可能性，从其中切实地建立可以产生人际互动的契机。

在白永瑞的东亚横向思考中，最基本的着眼点是民间范围的地区联合。他在回顾民国时期国民党上层的东亚观如何从孙中山的大亚洲主义演变为汪精卫的亲日合作时指出："国民党人士对亚洲的认识与实践证明了一个事实：从官方立场上进行的亚洲地区联合，在现实政治当中容易被已有的国家体系（尤其是其衍生物——帝国主义）利用，从而失去地域联合的可能性。"[9]显然，他希望指出的是，只要以国民国家为单位来设想地域共同体，就不免产生"以谁为中心"的预设，这正是帝国主义的逻辑。即使在他对孙中山大亚洲主义好意的解读中（白永瑞指出了孙中山在日本提出中日两国共同领导亚洲的设想是出于策略性考虑），他也仍然没有放弃这个底线。去中心化的东亚横向联合，这是一个只有在民间层面才有可能设计的模式。因为只有在这个层面，大国小国的差异才会成为文化的差异，而不再意味着权力的分配。

在白永瑞的东亚论述命题背后，有着白乐晴的"第三世界"视角。这是一个很值得推进的理论视野，因为白乐晴希望强调的并不是一个地域性的实体概念，而是一个机能性的分析视野。与中国在毛泽东时代一直强调的具有地域对应性的实体性"第三世界"论述不同，白乐晴的"第三世界论述"是基本不对应具体地域的。换言之，他并不试图把世界以国家为单位分为"第一世界"、"第二世界"和"第三世界"，而是在全球范围内区分"第一世界视角"和"第三世界视角"。即他的标准并不是地理的空间区划，而是在资本全球化过程中所处的社会位置以及由此而产生的价值判断，因此，白乐晴认为第三世界涵盖的是一个单一的世界，而不是世界一分为三之后其中的一个部分："我所定义的第三世界观点，也就是不将世界分成三份，而是从普通民众而非强势者的观点出发，将世界视为一个单一整体。"[10]

显然，由于所处的时代和位置不同，也由于历史阶段性课题的剧烈变化，白乐晴为自己规定了与毛泽东的第三世界论述不同的理论任务。他在承认世界被资本主义经济政治霸权分为三个不平等部分的基础上，对当下韩国社会围绕三个世界划分问题的讨论进行了一些谨慎的修正：

首先，白乐晴认为人类世界不能全部被三个世界的物理区分所切割，有一些地域并不属于三个世界中的任何一个："从根本上来讲，第三世界的现实

正是资本主义世界经济的建立及其全球化扩散的结果，和盲目宣传‘一个世界’以及‘人类兄弟’时期的情况不同。从广义来说，‘第三世界’是指地球上落后地区的整体。但对于那些现代世界经济尚未渗透到达的偏僻落后地区而言，此概念并不适合。”[11]这也就意味着，白乐晴在理论上界定了第三世界与资本全球化的关系——它是资本全球化运动的产物，它与第一世界的对抗发生在这个运动的内部。而那些没有卷入这个过程的地区，则难以被三个世界的理论所涵盖。因此，人类社会的概念将大于“三个世界”的总和。

其次，他在承认亚洲非洲拉丁美洲等低开发地区是构成第三世界自我认识的主体区域的同时，强调要警惕“使特定地区孤立于世界的其他地区，并使‘第三世界’实体化的工作，很容易产生出称得上‘第三世界主义’这样一种新的虚伪意识。”[12]这也就意味着，白乐晴希望把第三世界的自我意识作为一个内在于资本主义世界体系的对抗力量加以把握，而不是把它简化为一个外在的抽象立场。在这个机能性的视野里，白乐晴提供了与他的分断体制论述具有内在联系的认识论：“第三世界”不仅与其他两个世界以对立形态相互依存，而且也存在于第一世界和第二世界的内部。我们可以进而推论，反之，第三世界内部也同样存在着第一第二世界的要素。

第三，白乐晴在提出把第三世界打造成一个整体概念的时候，特别注意到从民众视角把“三个世界”合为一个整体这样一个“自下而上的全球化”所具有的现实功能：一方面，他强调尊重实体意义上的第三世界民众生活感觉的多元化存在方式，建立一个真正具有民族性格的丰富多元世界，并以此对抗第一世界似是而非的多元主义意识形态所推行的划一主义；但与此同时，这也意味着对第一世界内部的“第三世界”和“第三世界元素”给予充分的关注，[13]并从第三世界的视角（白乐晴强调说这就是“民众视角”）重新解读被第一世界奉为经典的思想文化遗产，从而使它为全人类所共有。

可见，白乐晴的第三世界论述，基本上不属于国际政治关系范畴，它更多的是认识论层面的论述，而且，它明确针对着后冷战时期的具体思想课题，绝非泛泛而谈。正是他这种“去实体化”的认识论努力，为韩国知识界讨论东亚认同提供了有效的思想资源，启发知识人去追问，把三个世界视为一个整体和把东亚视为一个整体，是否可以理解为同一个过程中的不同环节？特别是在不以国家为基本单位进行思考的时候，作为民众视野而确立的第三世界和东亚这两个范畴，是否具有某种类似的性格？进一步而言，民众层面的东亚认同，如何才能够真实地建构？

事实上，在东北亚地区，只有朝鲜半岛的韩国社会，有一些知识分子最

为明确地表述了这种对于东亚认同的需求，也最为自觉地把东亚认同的问题与对抗美国霸权的问题结合起来考虑。而对于东北亚地区的其他社会而言，似乎东亚的横向连带还没有作为一个迫切的问题提到日程上来。与此相应的一个课题是，当大陆中国人还不能有效转化对于日本的情绪性恶感的时候，谈到东亚似乎总是会被引向“大东亚共荣圈”的想象。至少在韩国社会与中国社会之间，存在着一个明显的认识论落差，这就是，韩国社会中已经形成了某种关于东亚认同的基本共识，在对抗美国东亚霸权的意义上，它首先意味着韩国的有识之士要重新寻找与中国社会的连接点，并克服韩国社会对中国的各种偏见去推动进一步的人际互动；但是在当下的中国社会，却基本上不存在与此相应的对等需求。谈到东亚，中国人想到的并不是中国社会与朝鲜半岛的关系，而是中日关系。韩国并非不存在反日情结，民间反日的激烈程度甚至远远大于中国的反日；但是它似乎并没有成为东亚论述的障碍，这恐怕与韩国社会对于日本的客观分析有关——今天的韩国人并不认为日本会再度崛起成为帝国；而且从历史上看，一代一代的朝鲜志士，都曾把自己的奋斗目标寄托在东亚和平的理念上，并且以此为基点批判日本的背信弃义。这就是说，东亚理念在韩国近现代思想史上，并不与日本的大东亚共荣圈画等号。如同白永瑞在书中介绍的那样，当年安重根刺杀伊藤博文，理由就在于他要惩戒不但没有成为东亚和平的维护者，而且反倒背信弃义地占领了朝鲜的日本。[14]这也就意味着，韩国社会并不认为东亚论述只能等同于日本的大东亚共荣圈。

在《思》中，白永瑞向我们勾勒出了朝鲜半岛在近代史上东亚观沉浮消长的轨迹，以及东亚观与韩国民族主义的关系。他强调说，在沦为日本殖民地之前，朝鲜的亚洲观与国民国家的成立直接相关，因此它引起朝鲜知识分子和百姓的关注，并且促使朝鲜的志士在20世纪初期的中国革命运动中寻找朝鲜独立解放的可能性；这使得当时的朝鲜志士认为促进中国革命的成功对于朝鲜的独立解放是有益的，因此他们投身于中国革命；但是随着朝鲜在1910年沦为日本殖民地，亚洲论述变成了于事无补的空洞理论，失去了它的民间基础。直到20世纪的最后十年，韩国出现了有关东亚的探讨，但是它已经不同于1910年之前的亚洲观，它是在对20世纪70年代以来民族民主运动进行反思的基础上形成的、“作为一个国家体制视角与世界体制视角之间的中介物的‘东亚性视角’。”[15]

如同白永瑞指出的那样，在梁启超、孙中山、李大钊的时代，中国的亚洲主义都是在寻求民族解放并且对立于日本的“大亚洲主义”的意义上确立了

自身的正当性的。在这一点上，20世纪初期中国亚洲主义论述消长的轨迹与朝鲜半岛具有某种一致性。但是，到了20世纪后期，中国并没有与韩国同步地产生东亚横向思考的真实需求，相反，却似是而非地越过了这样的可能性，在潜意识上把思考导向了中国如何代表东亚的方向上去，其间的历史逻辑是耐人寻味的。

粗略地讲，或许在当今通行意义上的东北亚地区，唯一不曾充当帝国中心的国家，就是朝鲜半岛。也正是由于这个原因，使得韩国的知识分子更为敏锐地察觉到了“帝国情节”在东亚共同体形成过程中所可能发生的阻碍作用。假如我们正面接受白永瑞的这个分析，那么，或许有关东亚论述的方向感，也需要进行进一步的调整和追问。正如白永瑞援引白池云的看法时所说的那样：“她反思历史上出现的东亚秩序都是帝国运营的，而今天的东亚地域共同体概念中，依然受到国家间联合体观念的影响，因此希望目前正在进行的超越国境的基层民间团体的联合，能够为新的地域共同体提供健康的基础。”[16]

那么，白池云设想的超越国境的民间联合运动，究竟有可能具备何种思想与现实的能量呢？

从超克分断体制到双重周边视角

在白池云的论述里，包含了一个重要的信息，这就是东亚秩序如果要突破历史上的帝国运营模式，仅仅依靠国家联合体的设计是不够的。她显然认为国家联合必然要遵循大国小国之间权力分配的“帝国主义逻辑”，而对它的突破只能借助于民间力量的横向联合。

这显然也是白永瑞的想法。同时，他还补充了另一个看法，那就是单纯的反国家并不符合今天的实际状况，他强调要以政治作为媒介，建立国家机构与民众的新关系，亦即把民众要求作为重构国家政治的动力和目标。

韩国思想界的领军人物白乐晴先生，一直致力于在原理上追寻超克分断体制的可能性。他的思考颠覆了以国家为前提的论述逻辑——在朝鲜半岛上，无论是改革世界体系还是改革自己内部的关系，任何一个社会运动如果不与超克分断体制这一任务结合，它都不会有力。这是因为分断体制造成南北韩各自的主体不完整状态，使得两个社会之间借助于外力来推动政治关系的状态一直持续；而白乐晴呼吁建立一个不同于民族国家的认识框架来认识这种以民族国家对立为前提的“分断体制”，这个框架就是以民众的主体性为

支撑的“民众和解运动”。白乐晴面对的现实课题是，朝鲜半岛的分断不适于用德国、越南以及也门的方式进行“统一”，而且伴随着南北两个政权围绕着“再统一”进行的对抗和谈判，韩国社会各种力量也把“统一”而不是“超克分断体制”作为现实斗争目标来设定。显然，白乐晴认为“统一”和“超克分断体制”是朝向两个不同方向的努力，如果要有效地推进朝鲜半岛的和解，必须使这两者产生有机的结合。

《分》中有一篇文章专门谈到超克分断体制的含义。这是一个在理论上推进得有些艰难的论述，或许正因为如此，白乐晴提供了一个极为新鲜的历史视野，使得我们有可能重新审视被含糊地归纳为“冷战遗构”的朝鲜半岛分断问题，并且从中找到某些具有原理性格的论述方向。

白乐晴认为，构成朝鲜半岛分断根本原因的，并不是朝鲜战争。它是一个重大的诱因，却具有相当外在的性格。同时，他还认为分断体制这个概念之所以是不可或缺的，是因为它表述着一个基本的状况：分断并不是以统一为对立面的，它指向一个不易被察觉的现实：“确实有一种将整座半岛包含在内的结构，在对南北韩同样施加根本的决定性力量，而且为了巩固这种分断体制本身，甚至连彼此的敌意和对立都在动员之列。……两韩参与在世界体系之内的特殊方式，以及世界体系中两韩内操作的决定性力量，都经过一个结构的中介，这个结构是被分断所构筑起来，并且或多或少都被巩固了。……无论是要适当地阐释南韩还是北韩‘体制’的操作，都无法不将‘分断体制’这个概念作为一个‘中介词’（middle term）来使用。这不仅仅是一项认识论上的问题，也同时是一项实践问题。”[17]

必须承认，即使动员了台海经验给我的知识感觉，我仍然在白乐晴的分断体制论述中读出某些陌生的东西，这让我直觉到必须对这个理论谨慎对待，不能把它简单地回收到我的既成理论想象中去。

一个关键的问题是：白乐晴区别了“分断”与“分断体制”的差异，并强调了后者作为一个概念独立存在的必要性。在他的论述中，南北分断的状态仅仅是朝鲜半岛特定历史时期内的一个现实格局，而“分断体制”则是一个包括了分断这一格局在内、却远远大于这一格局的支配性结构。这意味着，分断体制是一个更为基本的结构，它不仅导致了特定历史时期内南北朝鲜的对立格局，同时也导致了其他并不一定体现为南北分断的对立状态。[18]进一步而言，分断体制的延命之术就在于各种形态的对立与隔绝，只要这样的隔绝性对立格局存在，分断体制就会存在；因此，哪怕南北韩达成统一，朝鲜半岛成为一体，如果这个深层的分断体制不被瓦解，那么，分断的局势仍然会以

各种形态重演。因此，核心问题不在于分断，而在于分断体制。

由于无法全面阅读白乐晴的相关阐释，上述分析仅仅是我依靠有限的中文译文进行的推论。之所以进行这样的推论，是因为如果不把分断的现实和分断体制加以明确的区分，我们很难读懂他作于1998年的《使超克分断体制运动成为一种日常生活实践》19。在这篇文献里，他多次强调南北韩政权之间的对立是相互依赖的，强调分断体制是一个渗透到南北韩民众日常生活的自我再生产过程，也强调全面开战不可能成为超克分断的正当方式。如果把他的这些分析仅仅理解为经验性分析或政治策略的考量，就容易忽略一个更重要的面向：白乐晴在具有强烈政治实践性格的现实分析当中，提出了一个尖锐的理论命题。

这个理论命题就是：分断体制是世界资本主义全球化的一个基本的中介模式。这也就是说，分断体制的形成和不断再生产，是保证资本主义世界体系得以有效运作的必要环节。在一些存在着现实分断状态的地区（例如朝鲜半岛和中国大陆与台湾），恰恰是分断体制所保证的“相互依赖的对立关系”，才是有效推进资本全球化的媒介。这形成了一个看似矛盾的基本事实：资本主义世界体系希望维持各种意义上的对抗与隔绝，这才是它控制整个世界的基础；正如朝鲜半岛出现的对抗格局所表明的那样，化解这种对抗的和平努力总是受到强势国家的谴责，而维持这种对抗的挑衅也总是被维持在一个不打破对抗平衡的程度。这暴露了一个易被忽略的事实：分断本身变成了一个目标，它不可能通过统一而简单地化解。这也正是白乐晴再三强调只有通过超克分断体制的民众运动这一中介，才有可能参与变革世界体系运动的含义，也说明他反对用武力实现统一的原因：这个立场的重点并不仅仅在于对和平和保证民众生活安定的重视，更在于他认为武力的统一即使可以解决分断问题，却恰恰是强化分断体制的最基本形式。

如果按照这个思路继续推进，我们将要面对的问题是，“统一”在何种目标下才是有效的或者说是正当的？

由于无法读到白乐晴对于“分断体制”内容的正面讨论，我只能根据我所读到的他的相关论述推论白乐晴所界定的“分断体制”的内涵。我认为，至少从他的下述分析中，我们可以间接地界定分断体制的基本轮廓。

首先，他认为构成分断体制的“分断”是一种相互排斥性的对立，并以对立为前提造成对立双方的“隔绝式的”相互依赖。而这样的依赖关系暗示了存在着一个超出对立双方的结构，它不断对双方施加同样的影响；亦即这个结构使得分断体制必须以对立的方式使各个方面发生关联，而不是以对立的方

式使它们分离。当他强调南北韩两个政权并不能以自足的方式独立存在，并且它们都通过分断获取利益的时候，他显然是在试图指出分断体制所造成的隔绝并不仅仅意味着截然的对立，它同时是在利用彼此的敌意和对立来完成对自身的巩固，从中获利的则是权力和资本。这是一个悖论性格的结构：它通过内部的不断对立和冲突使各个部分发生有机联系，通过对抗（它的极端方式就是战争）使有可能分离的各个部分成为一体。如果回想一下东北亚的近代如何通过战争历史而发生了缠绕关系，这种缠绕关系如何具有不可化解的对抗性格，白乐晴的这一分析将不难理解。可以说今天南北韩的对抗方式，恰恰正体现了这样的性格。反过来说，那些仅有对立或排斥性却并不以对立为存在的必要条件的“分离”，即使体现为分断，也不应被视为分断体制的直接表现。我猜想，白乐晴大概认为东、西德和南、北越曾经是这样的例子，这也是他强调半岛南北与德国、越南在统一问题上不可比的原因吧。

在此基础上，他进一步暗示了分断是一种断裂隔绝状态所引起的错位或者张力关系。这是一个不够清晰的论述，然而却因为它的历史内涵具有了重要的理论启发性。当白乐晴2008年在台北的东亚批判刊物会议上发表基调讲演《东亚和解的路障》时，他非常明快地指出东亚存在着两个“巨型分断”，一个是日本以“脱亚入欧”所表达的它与其余地区的“分断”，另一个是中国从中华帝国转变为现代国家之后产生的与其余地区的分断，它体现为中国与其他国家难以对等的事实所引发的严重不调和与不平衡，也体现为台海两岸的对立。值得注意的是，他并不认为可以用朝鲜半岛的分断来比附两岸的分断，他显然认为台海关系仅仅是中国这个巨大的帝国转变为现代国家过程中发生的一个不平衡状态，它仅仅是“中国巨型分断”的一个组成部分。[20]

显然，巨型分断与分断体制之间的关系还缺少必要的论述，我不能判断分断体制这个概念究竟可以一般化到何种程度；但是白乐晴的论述中更值得注意的是，这种对于东亚巨型分断的讨论是以和解为前提进行的。这一点从他讲演的题目可以很容易地理解。换言之，分断的对立项不是“统一”，而是和解。这也反过来间接地提供了理解“何为分断体制”的线索：它并非相对于统一而言的分裂，而是造成各种摩擦和冲突的中介物。只有在这个意义上，两岸关系才能够纳入分断体系论述。

如此看来，分断体制这一概念已经超出了朝鲜半岛的范围，成为一个东亚地区共同面对的课题。如何超克分断体制这一韩国思想界的课题，也因此不再仅仅意味着如何追求朝鲜半岛的统一。在理论前景上，它应该可以进一步引发对于资本全球化造成的“同一性”的深度分析，因为这个同一性恰恰是

建立在摩擦和冲突之上的。而我们也可以通过这种分析去观察为何当今世界危机四伏的紧张状态总是在爆发之前得到适当缓解，从而更有效地把握和平的契机。

白乐晴为朝鲜半岛如何实现统一的问题提供了一个非常具体的建议，这就是以渐进的方式而不是立刻解决（尤其是通过战争手段）的方式推进统一。值得注意的是，他是在一种两面作战的状态中讨论这种和平渐进解决方式的：他认为过快的统一会对整个东亚区域造成负面冲击，对中国、日本而言，朝鲜半岛形成一个统一格局将会产生某种刺激，朝鲜以任何一种方式垮台都会动摇、损害东亚各国的全球竞争力；但是，维持分断的现状也同样不可取，因为分断体制的支柱正在消失，而这种不断制造摩擦的中介物绝对不是合理的区域性结构。白乐晴提醒说：在韩国，很多人谈论区域合作，但他们忘记了朝鲜还在。麻烦就在于朝鲜不会让你忘记他们，他们不会同意被和平地遗忘。于是白乐晴建议说，急于刺激朝鲜或者武力解决的想法都是不正确的，“韩国式统一”将是唯一的选择。[21]

所谓韩国式统一，是以和平为前提条件的缓慢过程。它可以是一个初步的“邦联”状态，但这显然并不构成统一，充其量仅仅是迈向统一的第一步；白乐晴认为，重要之处在于，“如果这是一项很缓慢，而且一步一步来的过程，那么一般民众也能对这项过程贡献己力，并参与到这项过程之中。他们不只能协助决定第一阶段将在何时达成，还有第二阶段该是什么，甚至能决定是否统一就是我们想要的最终阶段。有可能我们会在过程中决定，朝向统一所进行的发展已经足够了，我们不想要比当时已达到的还更加紧密的联合体，例如一种联邦之类的状态。我们也不一定必须重建一个在1945年时想要建立，却因外国势力干涉而未能成功的那种单一民族国家”。[22]白乐晴同时断言，这种过程将造成现代民族国家主权的弱化，但是它将具备普通民族国家所缺少的要素，例如它的国家形态可能相对于本国民众较弱，而相对于诸如美国的干涉却较强；它对于东亚邻国及其他国家的关系也将更为开放，等等。

显然，这个缓慢统一过程的核心，正在于打破分断体制所带来的封闭、隔绝和排他。它的最后结果是不是造成单一民族国家式的统一，并不是最重要的，重要的是，渗透到民众日常生活中的分断体制自我再生产过程，会由于民众参与的这个渐进的统一而被真正瓦解。因此可以说，超克分断体制的结果，将是和解、开放与和平局面的出现。这才是民众利益所真正需求的局面。

白乐晴关于超克分断体制的分析和对于复合国家的设想在韩国似乎具有相当的思想基础。至少从白永瑞的叙述和白池云的看法中，我们可以感知到这个思考被共同分享。《思》的整体结构，也正是在呼应这一韩国的当代课题，而且试图推进它。白永瑞是这样解释白乐晴的思考的："国民国家在代表人民主权的同时，也通过法律和教育来规范市民，具有双重性。换句话说，即发挥解放与压制的双重作用。由此看来，20世纪既是'国民国家'的历史，同时也是'国民强制的历史'，因此21世纪应该是在控制国民国家的强制性方面取得划时代的成就，积极发扬国民国家的解放功能，树立新的国家构想的时期。"[23]进一步而言，白永瑞所说的复合国家模式，是通过民主统治原理构想能够统合韩民族共同体的多层复合结构的政治体制的"志向性国家"。[24]

毋庸置疑，对于今天朝鲜半岛上南北两个国家而言，统一和对立都不是一件单纯的事情。尤其在民族独立的意义上，白乐晴急切地呼吁"民众和解运动"以对抗外力的介入，植根于非常现实的政治考虑。但是，白乐晴的"复合国家"，白永瑞的"志向性国家"，又都具有超越既定国家想象的内涵，甚至是对现行的欧美式国家组织形式的反命题："以人类史的目标为出发点来强调'民族国家'与'有效的国家'的观点，在已经进入21世纪的今天还是必要的吗？因韩半岛目前仍然处在分断体制之下，还处在国民国家建设'未完成的阶段'，从这点来看，这种观点明显带有一定的说服力。尽管存在南、北两个'不完全的国民国家'，但是对于是否可以把统一一定归结为一民族建立一国民国家的形态，这是否是韩民族最为期望实现的结果，还需要进一步加以探讨。而且，在全球化的今天，国民国家间的疆界限制日益弱化，跨国家的主体的作用逐渐重要起来。为韩民族自身计，也为了学习与亚细亚近邻一起生活的方法，现在应该是重新考虑将建设国民国家作为唯一的历史课题的态度是否合适的时候了。"[25]

这种以建立民众共生社会为基本理念的"国家观"，显然并不是简单地否定国家、否定民族主义的概念化产物。但是，它也明确地拒绝了复制现有国家模式的诱惑。白永瑞在书中不断强调"志向性国家"与民众生活方式和民众社会需求的关联，而且强调了韩民族共同体存续的主体性，其中也充分注意到了生活在朝鲜半岛之外的朝鲜人和韩国人与朝鲜半岛之间形成的"跨国共同体"。但是他并没有把讨论引向建设一个"大韩国"的方向，而是相反，指出"如果我们过于强调韩半岛的作用，则有变质为韩半岛中心主义的危险。"[26]

白乐晴设想，南北经济合作不仅是朝鲜半岛的内部事务，同时也是牵涉

到海外韩人的参与领域，更是与美、日、中、俄经济合作乃至东亚、东南亚地区合作不可分割的组成部分。因此，需要在现实层面寻找有别于中国处理不同区域问题时的政治模式，即区别于大陆与香港的“一国两制”模式和大陆与台湾当下的“两岸交流”模式。27

而朴明圭提出，可以建立三个层次的共同体认同，促使“‘国民’认同性，‘民族认同性’及多国文化认同体的全球韩民族共同体的认同性交互存在”。28他同时设想，在朝鲜半岛两个国家的疆界阻隔日益松动的现实状况下，打造新的替代性原理：疆界的灵活性、许可权的分散性、联合的多重性。29

在全球化的国民国家力学关系中，如何建立这种多重认同并进而打造一种开放的去中心化的政治模式，从而在建构一个由韩人、朝鲜人支撑的主体的同时，也有效避免“韩半岛中心主义”，以免在认识上重蹈帝国主义的覆辙？换言之，去中心化的认同，它的向心力该如何打造？

这确实是一个理论难题。在目前林林总总的以解构为目标的“后”理论中，我们好像无法找到直接解决这个悖论性问题的资源，恐怕真正的理论建设，需要韩国知识分子自己的创造性努力。更何况，这一源自朝鲜半岛南部的设想，目前还无法得到北部民众的呼应——这一切困难都注定了，韩国的知识分子不可能借助任何已有的强势理论，特别是不可能借助于西方的理论资源，直接建立全球性的对话。

或许正因为这个困境，我们在《思》中可以接收到大量关于韩国知识界和海外韩人艰难探索的信息。他们的思考相互之间明显存在着差异乃至矛盾，尤其在认同建立和去中心化的关系问题上，即使是韩国人也很难达成共识；更何况，在中国和平崛起的过程中不断被复制的“中国威胁论”，至今仍然引发着韩国社会的不安。即使是对中国表现了相当程度内在理解的白永瑞，也不得不强调中国如果仅靠对于过去帝国的回忆来复兴，那么就很难得到周边国家的认可。

因此，白永瑞没有停留在对于认同和去中心化这一对悖论性要素的观念探讨，他进一步提出了建设性的想象，这就是双重周边视角的确立和以此为基点的东亚共同体的建设。

白永瑞解释说，双重周边视角是指“‘在以西方为中心的世界史展开过程中，被迫走上非主体化道路的东亚这一周边的视角’，以及‘在东亚内部的位阶秩序中，处于周边地位的周边视角’的问题意识。我所说的中心和周边的关系并不单就地理位置而言，而是价值层次上的无限连锁和压迫转嫁关系。这里

所说的‘周边’的存在并不单纯以周边国家为主体。透过探讨在东亚现代史中没有形成国家单位的地域或集团的历史经验和现在，希望不要将东亚的问题简单化为国家、国民一元化问题。例如，被压迫的民族或离散集团（diaspora），以及琉球（从某种意义上来说，台湾也可以包括在内）等在东亚论中必须得到重视，其理由也正在于此。我希望在东亚进行这样的知性和实践工作，即重新确立历史上形成的周边的多元主体的认同性，增强变革其整体构造的动力，切实发挥周边内在的批判精神。”30

白永瑞的双重周边视角与白乐晴的超克分断体制具有紧密的呼应关系。他希望在一个开放的视野里讨论价值层次上的无限连锁和压迫转嫁关系，正是在试图逼问那个棘手的问题：如果朝鲜半岛乃至东亚的民众视角是一个多元的主体，那么，这些主体的存在方式在区别于国家论述的层面上，如何才能从分断体制中解脱出来？在这个过程中，已经无法以启蒙者自居的知识分子，该如何打造自身的工作伦理？

社会人文学的前景

白永瑞在韩国知识界正在试图推进一项艰难的实验，就是建立吸纳人文科学与社会科学要素的、向现实开放的“社会人文学”。这不意味着建立一个新的学科，也不是意在“跨学科”。我愿意把这个实验视为韩国知识分子的一个具体的社会政治实践：他们试图回应过于复杂的现实，并因而试图打造有效的知识与思想格局。

《开放时代》2011年1期发表的白永瑞《开启社会人文学的地平》31一文，简洁地介绍了这个实验的基本内容。值得关注的是，这个被白永瑞称为“刚完成出生申报”的构想，碰触到了一些重要的理论环节：在韩国社会积累起来的“体制外的知识运动”，如果试图进行稳定的知识生产，则不免选择模仿体制的道路，从而被体制收编而减损其活力与动力；如果这些体制外的知识活动能够自觉地与大学体制内部的革新结合并对后者发生影响，那么它或许可以找到更广阔的前景；但是一旦进行这样的尝试，这些革新的尝试将要面对的严峻事实是，体制内的知识生产不仅因学问的高度精细化而导致知识破碎，而且远离现实生活的复杂状况而忽略“如何活得有尊严”这一根本性的人文课题。知识革新的运动如果尝试正面挑战这样的体制内知识状况，就必须建立有效的工作层面，有意识地找到那些关键的切入点，并且建立可以操作的知识维度。

白永瑞提供了一些初步的构想。他作为历史学家，并没有直接依靠大的结构性叙事来论述“社会人文学”的统合性，而是把视角确定在历史学如何开放自身，如何建立公共性的问题上。他具体提出的公共性历史学的五点特征，把历史学的改革作为一个学术问题对待，看似讨论的是历史学的方法论，但是他所坚持的这些历史学特征，却指向一个明确的目标：“与其硬要计较究竟有多少部分是符合事实的真实（truth），更重要的是坚持对过去的深思熟虑的态度即真挚（truthfulness）情感，发现活得有尊严、活得像个人的道路。”32白永瑞更期待，当历史学以外的其他学科也进行这样的学术革新时，真正意义上的公共性社会人文学才有可能实现。

应该说，在白永瑞的构想中找到弱点并不困难，指责他过于理想化地为历史学设定了改革目标也未尝不可。但是，我更关注的是白永瑞这个设想中所暗含的建设性——在今天“学术”与“思想”语焉不详地分庭抗礼的知识状况下，白永瑞提供了一个非常有意义的视野：思想如果试图存活，它需要学术作为土壤；学术要获得生命，它需要具备思想能量。而学术与思想的结合，在“活得有尊严”的意义上，就不再仅仅意味着知识需要明确自己的“立场”或者意识形态的“姿态”，这种极其浅表的规定已经到了需要打破的阶段，而公共知识分子过分拘泥于政治正确的知识工作，也需要进行反思。正是在这个意义上，我更关注韩国知识分子那些看似平和却具有深度紧张感的知识方式，并试图从中找到可以媒介化的途径。

在阅读白乐晴著作的时候，我明显地感觉到一些“不合常规”的尝试。在知识生产相当西方化的韩国社会，如果不是白乐晴这样有着深厚社会感召力的学者，我相信这种尝试是很难获得共鸣的。具体而言，白乐晴摆脱了西化和反西化这两种通俗易懂的知识模式，试图在他所定义的“韩国民众”的层面上进行思想生产和知识建构。他并不试图依靠援引或者反驳欧美理论来打造他所说的第三世界视角中的“一个世界”，而是使用一些几乎是经验性的范畴来推进理论化论述。这自然给阅读带来极大的挑战。

作为英语文学专家，白乐晴的西学造诣自不待言。这种知识背景和他多年的民主运动经验结合，使得他可以从一个非常特别的位置上发言：他试图从韩国的民主运动经验中提炼思想能源，并且主要不借助于跟国际进步知识圈的对话，而是通过对朝鲜半岛现实的深度介入来完成对世界性思想生产的参与。他本土，却并不封闭自足，他国际，却有别于国际通行论述范式。他所论述的基本命题，是韩国社会最棘手也最迫切的问题，他思考非常具体的行动方案，却同时试图保持这种方案超越一时一地性的思想能量。不言而

喻，这种贴近现实的思想方式，很难借助于与国际思想界的直接对话来生产，尤其在原理性思想生产基本上由第一世界知识分子承担的情况下，对于东亚任何真正在地的思考而言，这种对话都注定是间接的和断裂的。而且只有这种间接和断裂的方式，才有可能为国际思想界贡献第三世界的思考。正因如此，提炼白乐晴思想中属于人类的普遍性成分，需要具备习惯于消费第一世界思想产品的当下学界所缺少的学术共识。

在几篇论及文学研究的论文[33]里，白乐晴讨论了当代韩国和第三世界的基本知识状况。他指出，资本的全球化瓦解了民族文学，也瓦解了世界文学。它造成了“市场写实主义”，使无关紧要的事物取得了最高的支配权，同时使得文学在思想和风格上都趋向同一化。因此，白乐晴认为，尽管民族主义在韩国可能带来很多陷阱，但是它仍然是一个有效的认识论维度，确切地说，白乐晴希望提倡以民族文化为基点的“第三世界”视角。也就是说，在对抗第一世界视角的霸权这一意义上，把“民族”的文化资源打造成世界的组成部分。而白乐晴强调的是，在第三世界视角上观察，不仅自身的文化是民族的，第一世界的文化遗产同样是民族的，但其自身最美好的传统却在被全球化浪潮横扫而去；因此，最迫切的知识工作是如何对抗全球消费文化，如何识破后现代所自夸的多样性只不过是“晚期资本主义的文化逻辑”所允许乃至所要求的结果，建立真正意义上的多元性。

白乐晴指出：文学是对抗全球消费文化的有效工具。因为它不仅依赖特定语言写作，而且需要有大量的特定在地知识才能理解。在电脑网络取代纸张的时代，文学因为这一特征而成为全球消费文化最难以入侵的领域。如果把白乐晴对文学的这一定位扩展为特定的历史文化，那么问题就变得更清楚了：任何具体的历史文化都具有大量的特定在地因素，以第一世界特有的意识形态——标榜多元主义的划一主义——对这种特定的在地因素进行处理，将得到似是而非的结果。

在这一具有强烈批判精神的前提下，白乐晴谨慎地处理了如何完成“民族主义和国际主义的结合”这一并不新鲜的问题。值得注意的是，在这个层次上，他完全打破了惰性的二元对立思维，尝试从思维的深度、思想的创造力这一角度来讨论这一问题。

白乐晴认为文学领域里存在着某些典范。它可以训练后来者获得有效的思考能力。但是，所有典范都是时代的产物，它们不仅不会是完美的，而且有些时候也会因后来者的需要被颠覆。白乐晴认为西方文学中的典范虽然必须避免被绝对化为唯一的典范，但也并不能因为西方霸权的存在而被否定，

因为“一个人应该具备阅读与思考的能力，而若不曾有阅读和深思过阿诺德称之为‘世界上曾被思考过与说过的最佳事物’的经验，是无法获得这种能力的。”[34]

这是一种被人类思想文化遗产中最伟大的部分（当然，它绝非仅仅存在于西方世界）所训练而成的能力。白乐晴从而向我们提出了一个严峻的课题：在哪个层面上、以什么水准从事知识生产和思想生产？进一步说，强调民众视角，是否意味着可以对被归类为“精英”的知识遗产视而不见？

正是在这一前提下，他针对韩国一些学者“抗拒式解读”西方经典作品的思想方式进行了谨慎却严厉的批评。白乐晴指出，抗拒式解读这一概念大概出自美国女性主义批评家茱蒂斯·菲特利写于1978年的《抗拒的读者：从女性主义的观点看美国小说》，它是一种第一世界的知识分子所生产的批判性认识论，它促使批评家对包括经典在内的作品进行暴露式的批判。具体说来，例如各种后殖民或新历史主义的解读，都致力于揭露作品的种族主义、性别歧视、帝国主义等偏见和错误。白乐晴指出，这种解构虽然相对于主流社会的霸权是有价值的，但是同时也存在着一些问题。首先，它有可能会使得批评家对自己的工作太容易感到满足，而事实上他所抨击的问题却是缺少洞察力的：“许多人声称自己暴露了他（即阿诺德）对经典作品与英语文学的评价，是如何实际上意图成为某种统治阶级意识形态与统治策略。我说这些人对自己的努力有点太轻易满足的意思是，阿诺德意图用英语文学研究作为统治阶级意识形态这点，事实上没有什么好加以解构的，他其实很明白地这么做。”[35]换言之，白乐晴对于这类抨击的质疑是，它实在太容易做了。其次，非第一世界的精英们“在跟随西方抗拒式解读范例的同时，实际上却展现出非常顺从式的阅读，顺从于主要都会国理论家所立下的模范。因此，毫无批判地依附这种抗拒式解读的模范，很可能会再生产经过掩饰的欧洲中心主义”。[36]

白乐晴触及了问题的症结，即知识领域中的“政治正确”如何才是有效的。他讨论如何历史性地继承西方文学中的典范作品，同时又不掉进西方中心主义的陷阱这个棘手的问题，其意义并不仅仅止于这个问题本身；对理解今天知识状况的一个侧面，这是非常有启发性的。今天有很多批判知识分子特别是年轻的知识人把“批判”理解为思想生产的基本方式，但是有时却忽略了培养思想洞察力；而在这种情况下，单纯的抨击基本上不具有思想含量。白乐晴尖锐地指出：比起政治正确的姿态来，更具有挑战性的是“下一些困难的功夫，而不是被称为‘常态科学’的功夫。”[37]在这个意义上，白乐晴对那些

被抗拒式阅读全面否定了的作家进行了“抢救”，呼吁不要因为他们的政治不正确而忽略了他们的典范性格；同时，他也含蓄地指出：从当下的标准出发质疑前人的政治立场，是非历史的。38

白乐晴特别注意到一个基本的事实，就是东亚地区如果要生产自己的文学典范，在某种程度上要取决于第一世界（他称之为“核心地区”）读者与批评家的认可。而这种认可就意味着将前者收编到后者的“普世”价值系统中去。这种状况是东亚的文学典范发生混乱的重要原因。白乐晴因而提出了一个建议：以对立的姿态生产“地方主义”是无效的，因为霸权论述（无论它是保守的还是激进的）会忽略它，因而不会形成对立。有效的方法是以第三世界的视角对西方的经典提供更具说服力的解读，这也就是白乐晴所说的“以夷制夷”——发掘欧洲经典文本中的解放潜力，抗拒霸权叙述以欧洲中心主义的方式使用它们的做法。39

白乐晴的这个策略仅仅是他针对文学批评而言的，但是结合他对“常态科学生产”占领知识界这一状况的批评，我们可以推进他提出的问题，把它引入白永瑞和他的团队试图进行的那个实验——如果社会人文学希望可以提供有效的思想和知识生产，那么，它要如何为自己规定工作伦理？

白永瑞在《韩国人的中国认识之轨迹》中指出：“从某种意义上来说，比情报更为重要的是左右情报判断能力或消化能力的时代状况。对此，用笔者的话来说，那就是我们有必要将朝鲜的中国认识，看成是在对中国所‘已知’和‘欲知’（或说期望的）这两个不同层面相互渗透的动态过程中所形成的。”40

这当然不仅仅是韩国的中国认识独有的状况。在今天传媒大量输送情报同时却对情报进行深度过滤（把这种过滤仅仅视为政治权力的干预是肤浅的，即使权力的干预受到有效控制，这种过滤依然存在；因为每一个时代的各种意识形态都在生产“欲知”的标准，这些相互对立的标准渗透到不同的人群，它们将有效地排除那些“不欲知”的情报，或者使其改变成欲知的状态）的情况下，进行“客观的研究”比想象的困难。问题不在于情报的多少，而在于我们是否有能力利用情报进行“客观的认知”：这意味着我们是否有能力识别情报在哪个层次和哪些环节上被过滤和变形，它被过滤掉的那些信息意味着什么。所以，客观认知绝非追认既定的情报（文本），它是一种大于自身价值取向的精神活动。不具备价值取向和仅仅忠实于自己价值取向的人无法进行客观认知，因为前者只能追认既定的文本，后者则只认可他所接受的部分。而现实，却永远比所有的价值系统更复杂，这也是客观认知何以必要的

原因所在。

从白乐晴的论述中我受到的启发是，客观的认知绝不是“常态科学”能够完成的工作，它需要“下一些困难的功夫”。它要求高度的洞察力以便处理被过滤后的情报所暗含的信息。越是形势严峻、斗争激烈，这种洞察力就越是难以形成和共享，人们期待的往往是具有某种情绪性的明确姿态，而不是有效的分析。批判性思想生产之所以排斥客观认知并缺少反省的机会，与这种时代的“欲知”状况直接相关。当客观认知被视为“常态科学”的任务时，在人文社会科学领域里，它变成了松弛的工作。

跨学科的尝试在今天已经成为一种趋势，让多个学科的成果发生融合，这可能是建立客观认知的一个必要环节，却未必可以保证白乐晴定义的“客观认知”产生：假如没有白乐晴所说的那种高水准的阅读与思考能力，很难保证跨学科不流于形式。为此，或许他提出的问题是值得参考的：如果说伟大的文化遗产必定属于人类，那么跨越第一世界规定的学术方式就意味着在人类范围内用第三世界的视角寻找伟大的知识遗产，并用它们进行自我训练。而这个自我训练之所以是必要的，在它的学理意义之外，还有一个现实的理由：知识分子没有权利在复杂的状况之外大谈“应该”，他必须在状况中谨慎地辨别哪些可能性可以导致人类社会朝向较理想的状态发展，哪些可能性相反；并在客观认知（它意味着尽可能全面把握现实）的前提下，为社会提供相应的思路。这当然需要必要的思想功力。现实状况越是复杂，客观认知就越是必要，而这种认知绝非直观的经验论或者抽象的观念论可以完成的工作。白乐晴恰恰提供了这样的范例：他之所以能够创造性地提出分断体制理论，是因为他并没有采取简化的知识方式，而是一直坚持面对复杂多变的现实状况。白乐晴为我们树立的榜样是，不要轻易地相信概念的既定含义，必须在现实的多样可能性中对它们进行重新定义。他不但翻转了既定的对于“国家主权”“民族主义”等观念的理解，更有效地在历史语境中重新为朝鲜与韩国的定位作出了解释。耐人寻味的是，他的学术训练来自对于西方文学典范的“第三世界式”阅读，而不是正统的政治学和其他社会科学背景。这种对于莎士比亚、歌德、劳伦斯等等的深度阅读思考与他对朝鲜半岛的政治论述之间的关系，显然既是断裂的，却又是有机连接的。白乐晴出色地显示了一个道理：如果在一个学科内部可以进行深度独创性的工作，那么，这种工作将可以转换为思想生产的跨学科媒介。

关于白乐晴在他所从事的英语文学研究中究竟如何完成这种转换，我只能通过他《分》中有限的译文进行推测，不过这些译文已经提供了足以想象

的线索：他是在特定历史状况中对优秀的文学文本进行解读的。正如上文所引他对于那些受到批判知识分子否定的文学作品所显示的“辩护态度”一样，他并不畏惧从那些政治不正确的经典中通过准确细致的阅读来提炼他所说的“解放潜力”。这种态度与他在论述朝鲜半岛政治格局时的分析精神是一致的，他关于超克分断体制的理论构想，并非出自建立“正确的批判理论”之类的目标，而是追求如何以准确的方式把握朝鲜半岛特定的历史状况，并结合资本主义的世界体系对它进行结构分析；在他论述国家、民族主义、资本全球化以及美国在朝鲜半岛事务中的霸权地位的时候，并没有采取高调的批判姿态，相反，他是在直面这一切现实状况的前提下讨论如何为半岛和东亚的民众赢得真实的利益。关于民众这个范畴，白乐晴也注意到它是一个复杂的变量。不仅朝、韩的民众并不具有共识，甚至在民主运动拥有自己传统的韩国社会，民众也不是单一的存在。白乐晴提出了民众范畴的多元性和内在矛盾的问题，特别揭示了在分断状态下民众之间的敌对等问题，为如何使用民众这个范畴提供了有效的视角。这也为下一代知识分子如白永瑞讨论这个变量开辟了道路。41

白乐晴在政治评论中表现出的富有洞察力的务实分析，是学院式批判中少有的精神产品。他这种紧扣现实的理论想象力，与他对西方文学典范的独特解读方式显然有着紧密的内在联系。他把这种解读方式称为“全地球式阅读”，但它的含义却是“自主独立”而且“尽可能客观”。42正是这两项要求的结合，提出了一个困难的课题：自主独立意味着坚持自身的判断标准，而尽可能客观则意味着对自身价值判断的相对化，并在此基础上培养结构性的洞察力。于是这两项认识论要素结合而成的“全地球式阅读”，构成了超越诸如普世主义和地方主义、西方和东方、霸权与反霸权、思想与知识等种种看似正确其实可疑的表面化二元对立的视野，也提供了判断思想产品质量的内在标准。

有限的翻译不足以让我准确把握白乐晴和白永瑞的工作，而且由于语言障碍，其他韩国知识分子（例如崔元植和更为年轻的韩国学人）的工作还没有进入我们的视野。我相信，严峻的现实斗争所造就的韩国知识界，在为我们提供丰富的思想资源，只是，我们需要突破对强势知识模式“顺从式阅读”的习惯，并且“下一些困难的功夫”，才能与它们相遇。

注释

1 白乐晴：《分断体制·民族文学》，联经出版社，2010年。

2 白永瑞：《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》（台社论坛丛书），台湾社会研究杂志社，2009年。三联书店2011年推出了简体版即《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》。因写作本文时，仅有繁体中文版可用，故所注引文，仍从繁体版及页码，此次收入本书未做修改。

3 白永瑞：《祈求和平的东亚历史叙述》，载白永瑞《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第218页。

4 孙歌：《东亚视角的认识论意义》，载《台湾社会研究季刊》第70期（2008年6月号），《开放时代》2009年5月号；收入作者论文集《把握进入历史的瞬间》（人间出版社2010年12月版）。

5 把中日韩作为东北亚载体的论述方式似乎已经获得了某种共识，但是这样的认识论框架是在简化东北亚战后历史图景的前提下才能得以成立，因此，尽管这个框架具有相当重要的现实性，但是不能忘记，它并不能被绝对化为“东北亚”本身，充其量，不过是一种认识论视角而已。

6 白永瑞：《东亚共同体论述》，载白永瑞《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第3页。

7 白永瑞：《东亚共同体论述》，载白永瑞《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第3页。

8 白永瑞：《东亚共同体论述》，载白永瑞《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第4—6页。

9 白永瑞：《国民国家的这边与那边》，载白永瑞《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第104页。

10 白乐晴：《全球化时代的第三世界及民族文学概念》，载白乐晴《分断体制·民族文学》，第192页。

11 白乐晴：《看第三世界文学的眼睛》，载白乐晴《分断体制·民族文学》，第59页。

12 白乐晴：《看第三世界文学的眼睛》，载白乐晴《分断体制·民族文学》，第59页。

13 白乐晴说：“我们能在世界各地发现到‘第三世界元素’，甚至连美国和其他核心国家内部都不例外。”（《全球化时代的第三世界及民族文学概念》，载白乐晴《分断体制·民族文学》，第192页。）

14 白永瑞：《韩国人的中国认识之轨迹》，载白永瑞《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第155页。

15 白永瑞：《国民国家的这边与那边》，载白永瑞《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第111页。

16 白永瑞：《东亚共同体论述》，载白永瑞《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第17页。

17 白乐晴：《使超克分断体制运动成为一种日常生活实践》，载白乐晴《分断体制·民族文学》，第86—87页。

18 例如，白乐晴指出："在南韩相当普遍的、表面上看来和分断无关的地域主义，也可以被视为分断意识形态的一种变形。"载白乐晴《分断体制·民族文学》，第88页。由于白乐晴相关论述尚未被翻译成中文，无法读到他的具体讨论，这是很遗憾的。

19 本文的韩文版最初作为研讨会论文发表于1998年，收入主办方韩国国立安东大学朝鲜研究学系的论文集，中文版见《分断体制·民族文学》第81—120页。

20 白乐晴：《分断体制·民族文学》，第269—270页。

21 白乐晴：《分断体制·民族文学》，第277—278页。

22 白乐晴：《分断体制·民族文学》，第275页。

23 白永瑞：《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第64页。

24 白乐晴：《分断体制·民族文学》，第82页。

25 白乐晴：《分断体制·民族文学》，第215—216页。

26 白乐晴：《分断体制·民族文学》，第82页。

27 该论述出自白乐晴：《六一五宣言以后的分断体制克服工作》，载《创作与批评》2000年秋季号，转引自白乐晴《分断体制·民族文学》，第93页，注65。

28 白乐晴：《分断体制·民族文学》，注66。

29 白永瑞：《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第57页。

30 白永瑞：《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第5—6页。

31 白永瑞：《开启社会人文学的地平》，载《开放时代》2011年1期，第39—50页。

32 白永瑞：《开启社会人文学的地平》，载《开放时代》2011年1期，第46—47页。

33 这几篇论文是《看第三世界文学的眼睛》《全球化时代的民族和文学》《全球化时代的第三世界及民族文学概念》《朝向以全地球的方式看待西方众文学典范》，均收入白乐晴《分断体制·民族文学》。下文所举白乐晴

的观点均出自这几篇论文。

34 白乐晴：《朝向以全地球的方式看待西方众文学典范》，载白乐晴《分断体制·民族文学》，第240页。

35 白乐晴：《朝向以全地球的方式看待西方众文学典范》，第236—237页。

36 白乐晴：《朝向以全地球的方式看待西方众文学典范》，第240—241页。

37 白乐晴：《朝向以全地球的方式看待西方众文学典范》，第241页。这里所说的“常态科学”，是指进入实验室把当天的实验做完就可以达到要求的状态，白乐晴转用于人文社会科学，意在指出很多研究只是在极为表面的层次上进行，而人们可能认为这样就足够了。

38 他对西方批判康拉德《黑暗之心》的简化方式进行的质疑是一个恰当例子。白乐晴：《朝向以全地球的方式看待西方众文学典范》，第242—243页。

39 白乐晴：《朝向以全地球的方式看待西方众文学典范》，第241、245页。

40 白永瑞：《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第173页。

41 例如，白永瑞在论述朝鲜史上中国认识的演变时，很注意揭示各个历史时期朝鲜人、韩国人对中国人特别是中国劳工的歧视问题，以及现实生活中发生在韩国劳动者和中国劳工之间的紧张关系。这种分析对于把民众想象为单一主体的认识论有很大的冲击。参见《韩国人的中国认识之轨迹》，载白永瑞《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》，第141—202页。

42 白乐晴：《分断体制·民族文学》，第235页。

民众视角与民众的连带

2010年11月下旬，台湾的金门聚集了来自东亚地区的一批知识分子，在这个特殊的地理空间，召开了一次题为“冷战的历史文化”的东亚批判刊物会议。与会刊物有《创作与批评》（首尔）、《反风》（冲绳）、《现代思想》（东京）、《台湾社会研究》（台北）、《热风学术》（上海）等有影响力的刊物的主编和撰稿人，也有一群来自东亚各地区的年轻听众。

这是继2006年的首尔会议和2008年的台北会议之后的第三次东亚批判刊物会议。不过这次会议有些特别的地方。它的特别之处在于，金门和冲绳，这两个在国家论述中通常被视为边缘的区域，在会议上构成了中心的话题。而不仅中国大陆和日本在会议上没有成为论述的中心，就连一向被视为东亚周边地区的韩国和中国台湾地区，在这样的结构中也没有被以边缘的身份定位。在以国族为中心的论述框架中通常被遮蔽的金门与冲绳，在这次会议上因其曾经处于或者正在处于冷战第一线的位置，得到了与会者的集中关注，而这个关注点引发的历史思考，则不仅仅是由于它们在冷战结构中的核心位置，更起因于这两个地区与国族认同之间的错位关系。

一

金门在行政区划上归属台湾，但却是一个远离台湾本岛、靠近大陆福建省的离岛。这里是国民党在内战中失败、撤到台湾时一直固守的前线，从1949年到1956年实施军事管制，从1956年到1992年，则实施军事化统治，是一个处在战争状态下的岛屿。从这里坐飞机到台北的松山机场需要近一个小时，但是坐船到厦门的五通港却只要半个小时。从金门岛西北部海岸，可以清楚地眺望厦门的高层建筑，晚上会有游客在这里观赏厦门夜景。从1958年开始，大陆对金门实行“隔日炮击”，从实弹到宣传弹，炮击长达二十年；而国民党军队也在这里对厦门和泉州一带进行炮击，所以，据说两岸民众在生活中流行着同样一句最厉害的诅咒：让你被第一发炮弹打中！在这个漫长的战争状态下，金门岛被完全武装为战争环境，百姓的生活也被战争所塑造。岛内主要部分的地下几乎被挖空，几条长达几公里的地下坑道蜿蜒曲

折，通向地上的各主要建筑。沿海地区遍布地雷，至今仍没有被完全扫除干净。

随着大陆与台湾关系的和缓，厦门与金门之间实现了“小三通”，现在两岸民众有了更多的交往，金门人也有了到对岸买房就业的机会。但是，“脱冷战”之后的金门仍然没有真正地摆脱军事化的痕迹，这里的民众不得不承担军事化带来的后果，并且刚刚开始寻找表述这段历史的恰当叙述形式。

与金门相比，冲绳的战后历史更为复杂。它在1952年日本签订旧金山和约之时，被作为日本独立的交换条件划归美国管理；而在1972年复归日本之后，冲绳也没有得到真正的独立和自由。在所谓的“战后”时期，无论处于美国“民政府”管理下还是作为日本的一个县，冲绳一直处于战争状态，美军基地在各个历史时期都对冲绳人的生存权构成巨大的威胁。2010年是冲绳人反对美军基地建设斗争白热化的一年，为了对抗日、美政府签署的把普天间机场转移到边野古的协定，并进而把美军基地赶出冲绳，冲绳的民众进行了持续性的大规模集会和示威活动。刚刚举行的冲绳县知事选举，也在历史上第一次把基地问题作为了竞选口号。直到今天，这个旷日持久的抗争还没有取得最后的胜利，冲绳人还不能有丝毫的松懈。

应该说，在反对美国在东亚的军事霸权这一意义上，冲绳与韩国社会有更多的相似之处。在会议上做基调讲演的前冲绳大学校长、著名的反基地运动和市民运动活动家新崎盛辉先生也谈到了这一点。他说，在1995年以美军士兵强暴冲绳少女事件为契机，冲绳民众掀起大规模抗议行动；当时，他们曾经希望可以跟韩国的反基地运动人士建立连带关系，但是却苦于不了解情况，害怕给韩国朋友添麻烦，不敢贸然行动；而就在他们踌躇之际，韩国的反基地运动活动家出现在冲绳，主动要求与冲绳民主运动的活动家进行交流。于是，从那时开始，冲绳人始终把韩国的民主运动视为自己的参照系。

然而，在反对美军基地的层面与韩国社会建立了连带关系的冲绳社会，却在另外的一个层面上与韩国社会之间存在着差异，这就是它的认同困境。尽管在韩国社会也存在着因为分断体制所带来的不完整性和因此而产生的相关问题，但是韩国并不存在类似于冲绳那样复杂纠结的认同问题。冲绳问题的复杂性在于，在日美关系乃至东亚国际关系中，由于冲绳被视为日本的一个组成部分，冲绳人本身的欲求和利益一直被忽略，他们的意愿以及与日本本土之间的曲折关系从未得到尊重，而这种不被尊重的状况又被以国家为基本单位的叙事所遮蔽，从而在东亚视野里没有为冲绳人留下自我表达的空间。投身于反基地斗争的冲绳人越来越明确地把自己称为“琉球人”，但是他

们并没有因此推动“独立运动”。正因为如此，在反美斗争的某些阶段中处于孤立状态的冲绳人，在被周围的社会视为“日本人”的时候，不得不孤独地承担着作为受害者的代价和作为加害者的责任。

只是在金门这个同样被忽略、被遮蔽的空间里，我才如此强烈地感受到了一个被强行划归到现代行政框架中去的地域所承受的苦难。尤其是当这个地区不得不接受战争带来的后果时，这种难以言说的苦难往往很难被周边的社会所理解。在金门从事精神病患康复工作的洪德舜在会议上报告了金门精神病患的情况。他说，在1949年以后，金门进驻了十万国民党军队，而金门的户籍人口还不到十万。这个庞大的军队以及长达近半个世纪的军事管制给岛上居民带来的创伤自不待言，因此金门出现了大量的精神病患者，其中以妇女居多。由于金门没有有效的医疗设施，当地居民往往求助于传统巫术和风俗，造成的后患十分严重。在台湾岛内热衷于统独之争时，金门的民众却需要面对长时间的紧张所带来的负面后果。金门高粱酒，这一原本由军队为了解决给养而创造的军事产业的产品，却成为慰藉金门人战争创伤的有效工具。随着“去军事化”的展开，金门人似乎已经摆脱了昔日的阴影，但是，刻骨铭心的战争记忆却不是可以忘怀的。在国共军队之间1949年发生过惨烈战斗的古宁头镇，至今仍然保存着弹痕累累的断壁残垣，当地百姓尽量闭口不提当年的残酷景象，很多目睹了惨剧且被逼掩埋尸体乃至活埋伤员的村民一直保持沉默。但是，在台湾以统独对立为基轴的叙事中，金门人的创伤记忆却无法找到准确的位置。

冲绳民众也在经历着类似的状况。江户时期琉球被萨摩藩的岛津家族侵略并武力控制，建立了与清朝和江户的双重朝贡关系；而到1879年明治政府把琉球正式吞并改制为冲绳县，史称“琉球处分”。二战末期美军对日本发动了本土攻势，攻占了冲绳，并且立刻开始规划建立美军基地。1952年日本与美国签订了旧金山和约，同时签订日美安保条约；当日本的施政权因此从美国占领的状态下解脱出来的时候，冲绳却被从日本分割出去，被在冲绳建立的美国民政府管理，成为美军控制东亚乃至亚洲的最大基地。直到1972年，冲绳的施政权才回归了日本，本土日本人与冲绳人才能自由地往来。但是这种回归，并没有在实质上给冲绳民众带来自由和自主，反倒使得日本政府得以把本土的美军基地向冲绳集中。因此，冲绳人把1952年和1972年称为继第一次琉球处分之后的第二次和第三次琉球处分。20世纪90年代中期，日美政府签订了安保条约的附属条款，其中包括把普天间军用机场转移到边野古海域的决定，这引起了边野古和整个冲绳县民众的激烈反抗。大规模的反美军

基地运动持续了十几年之久，并导致民主党上台后的第一次内阁辞职。今天，冲绳的反抗美军基地运动仍然没有停歇，在普天间机场移设的条约没有废除的情况下，冲绳人必须坚持持久的对抗运动。

二

在冷战的结构中，金门、冲绳，还有韩国一国处于或者曾经处于前沿位置。不同的历史脉络使得这一“前沿”定位具有了不同的意涵，但是它们同处于冷战结构中以美国为主导的西方一侧，直接或间接地受到美国的影响乃至控制。在此意义上，在金门讨论冷战主题，似乎是一个很恰当的选择。但是，问题还不止于此。借助于这几个地区相同的定位和不同的历史脉络，我得以找到一些线索，深化了在单一区域里很难察觉的那些问题。

我一直试图了解，为什么冲绳人会如此强烈地对本土日本人怀有抵触之情。甚至连充满了自我批判精神的本土左翼知识分子，也不能轻易获得冲绳人的认同。在金门，我开始理解了这一点。在国族叙事中被抹去了自身主体性的区域，尤其是在冲绳这样的长时间被日本政府出卖的区域，建立对于日本政府乃至日本社会的信任是非常困难的。但是，与金门有所不同的是，冲绳人并没有单纯地“认同”他们自身的创伤经验。在长时期的民主斗争中，冲绳人在作为被害者的意识之中打造了高度的责任意识。新崎盛辉先生在他的报告中提到，20世纪60年代中期的反越战运动中，冲绳基地的工人进行了罢工，他们提出的口号是，我们罢工二十四小时，就会拉住美军的后腿，给越南游击队争取二十四小时的主动权。因此，冲绳人在越战当中提出了与越南民众连带的口号。在1995年，因美军士兵的性犯罪而引发的冲绳全县规模的反基地示威运动中，冲绳人也产生了与同样面对美军基地问题的韩国民众连带的愿望。但是，由于各种原因，似乎在冲绳民众与日本本土的民众之间，却一直未能产生大规模的真实连带，而本土进步知识分子的连带行动，除了少数人的声援活动，还基本上囿于对冲绳人表达谢罪之情或者同情之感。如果不考虑局部的连带关系（这种发生在本土日本人和冲绳人之间的连带主要还是少数知识分子内部的事情），从整体结构上看，冲绳社会与日本社会之间仍然不能消除明显的错位关系。似乎很难用“中心”和“周边”这种同一平面的概念去认识这种错位，由于冷战的特殊历史和美国军事力量进入东亚的特定条件，应该说冲绳社会是以不同于本土日本社会的方式组织和运作的，而冲绳的民主运动也是以不同于本土的课题意识不断被推动的。简言之，冲绳

不具有本土社会的那种“国家意识”，也不具有本土进步派那种“反国家意识”。这两种意识在冲绳的现实斗争中，都被冷战状态下的紧迫课题打造为不同的政治诉求。就前者而言，冲绳人虽然有明确的“琉球认同”，但是他们并没有因此推动一个真正意义上的“琉球独立运动”；同时，在各种具体事件中，冲绳的社会运动家们并没有把“反对日本国家”作为一个前提，他们有着更为细致的斗争目标。

新崎先生谈到，在冲绳人反基地的抗争中，“不做加害者”的自觉一直是他们斗争的动力。正是这种高于自身的政治目标，使得冲绳的民众运动得以在艰苦的分裂和对立中持续，并且在一些重要的环节上进行正确的选择。例如，主张冲绳独立的运动家一直存在，也在推动独立的运动，但是，竞选中以独立为口号的候选人，得到的票数却最少。新崎的解释是，我们有独立的权利，但是也必须要思考是否有权利行使这一权利。因为南斯拉夫已经提供了一个教训，就是如果独立运动不考虑地区和平的要素，它往往会造成破坏和平的巨大代价。又如，在钓鱼岛问题上，新崎指出，中日政府之间应该建立一种务实的对话态度，不应该在争执主权问题上僵持，同时，也应该尊重生活在钓鱼岛海域的冲绳人的态度。

2010年的下半年，东亚经历了多事之秋。中日之间从政府到社会，围绕钓鱼岛问题发生了对抗，而且这个对抗关系也波及了离钓鱼岛最近的冲绳和台湾，牵引出更复杂的归属争议。朝鲜半岛南北也由于延平岛的炮击事件而一时陷入紧张状态。在短短的几个月里，东亚地区的紧张气氛似乎到了一触即发的程度。即使在各种政治力量的努力之下，目前紧张状态得到了某种缓和，但是地区和平仍然受到威胁。

在金门召开的这个以冷战历史文化为主题的会议，正是以这样的地区局势为背景的。出席会议的各个批判刊物的主要成员，带来了不同区域的不同讯息，并且共同推动和深化了一个急切的话题：如何找到有效的连带途径，推动地区内民众运动的相互连接？

在这次金门会议上，来自韩国的代表性知识分子白乐晴先生与白永瑞先生，为全体参加者提供了一些思考东亚问题的新视角。这就是“分断体制论”和“复合国家论”。关于他们的具体思考，我当另行撰文论述，在此姑且从略，我仅仅希望强调的是，借助于金门会议，韩国思想界对于东亚论述的贡献得到了明确的彰显。事实上，近年来有效推进东亚原理性思考的，正是韩国的思想家们。他们已经为东亚各个区域的原理生产提供了有效的参照系。

无论是白乐晴的“分断体制论”“复合国家论”还是白永瑞的“双重周边视

角”和“东亚论”，都有一个共同的思想特征，这就是从实际的现实状况出发进行原理性的探索。所谓现实状况，在韩国思想家的思考中并不是既成事实，而是那些需要推动的可能性要素。因此，他们对于国民国家的存在方式、对于南北紧张关系的思考，提供了新鲜的富有弹性的理论设想。对于置身于朝鲜半岛之外的人们来说，理解在20世纪一直处于外来势力霸权关系之下的朝鲜半岛历史，尤其是50年代之后处于分断状态下的政治格局，并不是一件容易作到的事情。事实上，在讨论东亚的时候，不仅大陆中国人，就连日本的进步知识分子，有时候也会忘记朝鲜半岛的主体性，而把它仅仅看作冷战在东亚的前沿阵地。因此，当白乐晴把韩半岛分断的历史作为一种社会机制形成的历史进行论述的时候，分断就不再是一个被动的消极过程，它变成了一个主体性的参与。于是，分断作为一种南北韩既得利益集团之间的共谋性体制，它的相互依存关系将导致自身的不断再生产。白乐晴敏锐地觉察到分断体制的特殊性格：它并不仅仅是冷战的直接后果，而更是对于冷战结构的牵制与利用；它也不仅仅是对于近代民族国家形态的颠覆，它可能造成一种新的复合国家模式。

白永瑞在他的著作和发言中，不断强调一个基本观念，即朝鲜半岛的“去中心化”过程将与它建立韩人的世界性网络、建立联动的东亚的过程同步进行。这也是一个重要的理论与实践命题。它意味着一个全新的感觉方式：以一种姑且命名为“开放式的集结点”这一感觉取代既有的“中心”或者“反中心”的感觉方式。在这个维度上，白永瑞强调韩半岛不仅在冷战意义上对国际资本的世界体系构成了直接的影响，而且在更积极的意义上有可能主体性地参与到东亚和国际事务中去。[1]

韩国思想界积累的这些思想资源，如何才能真正走出韩国，为东亚知识界所共享？这次金门会议提供了一个机会，使冲绳、韩国等地的思想资源在同一层面上发生碰撞，让某些原理性思考有可能相互印证和相互补充，这使得那些在单一语境中难以理解的论述得到立体的展现，并激发出更多的理解和想象。

三

冲绳的老一辈思想家冈本惠德，留下了一些重要的思想文本。其中已经被介绍到中文世界的论文是《水平轴思想——关于冲绳的“共同体意识”》[2]，应该说这是一篇与白乐晴和白永瑞的思考遥相呼应的重要文献。在这篇论文

中，冈本试图处理冲绳的共同体认同这一棘手问题。他拒绝进入既定的“冲绳人的自卑感来自日本本土的歧视”的认知模式，设定了“水平轴”这样一个讨论维度，以日常生活为基点探讨人际关系和秩序感觉的形成方式。所谓“水平轴”，是指民众作为个体建立对共同体的归属意识时，是以与自己和周边成员之间的关系是否会受到阻碍为标准的。换言之，共同体成员要根据与特定对象之间的位置和距离的差异来决定自己的态度，因而，不存在抽象的、一成不变的判断。冈本认为，个体判断是非的标准，完全受制于该个体所关切的对象和场域与自己关系的稳定性，这种稳定性，冈本称之为“秩序感觉”。不言而喻，这种秩序感觉不但必须是具体的，而且必然由于对象和场域的变化而变化。因此，冈本把这种变动不居的秩序感觉称为“共同体的生理”。冈本关切的问题是，冲绳社会的共同体意识，不是作为意识形态观念，而是作为活生生的民众生活感觉，它真实的状态在于以复合的形式平衡了无数个体的这种秩序感。显然，这个问题的指向性是不同于那种自上而下地统合民众认同的思维方式的。

冈本以战争时期的集团自决事件和1972年回归日本的运动为例，分析其中真实的“共同体生理基础”，提炼出了冲绳共同体意识中的另外一个面向：在这种集体自决的悲惨事件的底层，却存在着“同生共死”的集体价值观念。这种价值观相对于所谓“近代”的个人主义价值观，是更为冲绳人所接受并且制约着冲绳人情感世界的。冈本指出，共同体意识被明治时期开始的皇民化教育所利用，充当了冲绳人“成为日本人”以及对抗“异质性的占领者”（美军）的驱动力；但是如果从民众这一视角来看，这种状态却显示了另外的逻辑：民众需要以“秩序感觉”作为行为规范，而天皇制巧妙地利用了这种内在于共同体意愿的机能，把它打造成了“爱国心”。因此，以天皇制为顶点的日本共同体意识形态，在冲绳并不是第一义的“秩序感觉”，它只不过是战争状态下面对生死存亡危机时表现出的特定意识形态而已。换言之，当冲绳民众拥有的那种“同生共死”的秩序感觉在特定历史阶段被天皇制的政治权力进行深度控制的时候，从外表上看，这种秩序感觉是以认同日本天皇制的方式显现的，但是，只有在进行谨慎的甄别之后才可能发现，这种看似效忠日本的“爱国心”，却仅仅是同生共死这一秩序感觉在特定时期的表达方式。

冈本显然在摸索冲绳人的共同体意识深处的新的社会可能性，在他看来，某些朴素、健康的“集体无意识”，并不能简单地归咎为“民族主义”或者“国家主义”，如果有了适当的通道，这些社会能量或许可以激发出更有主体性的责任感与连带感。他抓住了一个非常关键的问题：构成民众共同体意

识的，并不仅仅是官方意识形态自上而下的操控结果，而是“水平轴”上源自生活实感的生活秩序。仅仅揭示这种秩序“被权力塑造”的面向不能抓住问题的核心，因为诸如“被塑造”“被操控”这样的论述，尽管在揭示权力的支配关系方面有它的批判功能，但是，却无助于理解民众在生活状态中的主体能动性；事实上，民众的共同体意识，既包含了被皇民化意识形态所利用的基础，也包含了民众之间同生共死的连带感，它们同样植根于生活经验这一“水平轴”上，甚至是错综复杂地缠绕在一起的。很难用单一的价值去肯定或者否定民众的共同体意识，因为它几乎是生理本能式（冈本称之为“共同体生理”）的连带感，既可以成为极权体制利用的能量，也可以成为反极权的能量。问题是如何找到民众认可的形式，使得这种“生理本能”转变为民众的主体意识。

简化的自由主义者把民众视为启蒙的对象，简化的马克思主义者把民众视为革命的动力。这样的民众观看似对立，却共有一个置身于民众之上的“外部视角”。但是冈本提供的这个“水平轴”视角，不但具有内在于民众的特征，更重要的是，它有效地揭示了民众这一复杂多样群体的动态性格。在冲绳反基地斗争的背景下，我们看到了冈本揭示了完全不同的图景：无论是战争末期的集体性自杀，还是战后复归日本的社会运动，其中都包含了冲绳民众自己的生活逻辑，是他们在不得已状态下的不得已选择。因此，仅仅把他们视为受害者，仅仅批判迫使他们集体自杀的日军分子，或者仅仅指出回归日本的运动反倒被日本政府所利用，都仅仅揭示了冲绳民众受害经验的外在因素（当然，这样的揭示工作是重要的，而且还需要持续），还有一些更为深刻的要素需要谨慎地对待，这些要素就是他们进行不得已选择时的标准。冲绳知识分子拒绝把民众和冲绳的反基地运动理想化，原因就在于，民众进行判断和选择的标准，来自他们“水平轴”上的生活感觉，而并不是意识形态的理由。民众的生存状态所决定的抵抗形式，是更为混沌和多重的，知识精英的理念化分析，却有可能使其因简化而偏离生活乃至偏离历史。

借助于冈本的这些讨论，我试图再回到韩国的思想生产中去。在同一个层面上理解白乐晴的“分断体制”论述，我发现其中存在着与冈本非常相通的问题意识。当白乐晴呼吁使超克分断体制的运动成为一种“日常生活的实践”时，他正是在民众的秩序感觉层面上重新定义政治的含义。他指出：分断体制在韩国社会已经变成了一种稳固的日常性结构，要对它进行超克，就必然意味着要对日常生活秩序进行巨大翻转。如果不希望通过战争手段完成这个翻转，唯一的真实选择就是进行不间断的改造生活的日常运动。在此，白

乐晴推进了冈本设定的那个话题：如果对于民众而言，水平轴上的秩序感觉是最为基本的判断标准的话，那么，如何把运动的目标设定在这一基本点上，这就成为推动改革的运动家们最迫切的课题。

或许正是在这个共同体生理的层面，“国家”可以被真正的相对化。借助于冈本和白乐晴的分析，我们可以看到，民众在本能层面上与国家的关系，是一种积极的（当然，通常是不得已不自由情况下的）选择而非消极耐受。因此，复合国家的设想，是从民众的视角而非国家的视角提出的，也正是在这个层面上，连带的课题不但真实，而且其困境也更为易于辨认。

白乐晴在分析朝鲜半岛分断体制的特性之后指出，事实上“分断”也是东北亚地区的基本问题。他把日本与其余地区之间的分断和中国与其余地区的分断称为“巨型分断”，并在这些巨型分断的背景下讨论朝鲜半岛的分断体制问题。值得注意的是，他同时提示了另一个概念：经过重新界定了的“第三世界”概念——他认为有必要从民众的视角把世界视为一个单一整体。换言之，白乐晴认为第三世界视角并不是实体性地把世界分为三部分，而是机能性地从认识论角度把世界在另一个维度上重新整合为一个整体。换言之，相对于资本全球化自上而下的过程，白乐晴试图通过第三世界这样一个民众视角完成“自下而上的全球化”。

这样的“全球化”，不言而喻，就是民众跨越国家框架的连带。为了正视资本全球化下民众“秩序感觉”这一最基本的课题，他同时还提出了另一个重要的概念，就是“民族文学”的概念。他指出，发生在韩国70年代的民族文学运动，并不等同于“国民文学”，它是跨越分断体制的民众文化运动。他指出：“民族文学运动是一种民族运动，但却不仅仅是一种民族主义的运动或方案。……它不颂扬某种抽象的民众或民族概念，而是针对处理在韩国占压倒多数的成员的真实需要。”[3]

在白乐晴上述三个基本论述范畴[4]的关联当中，我们可以找到某些重要的理论思路。这些理论思路指向了一个棘手的问题：如果批判知识分子不满足于脱离现实的政治正确论述，也不认同于民众既有生活状态所规定的“日常生活规律”，那么，这意味着创造性的改变要在普通人的日常生活中产生。白乐晴指出：“一项真理只有能在日常生活中被理解的情况下，才能称之为真正的真理，那么，任何要‘历史地有意义’的运动，就必须有一种与‘日常平凡’之间的微妙张力和平衡。”[5]

在讨论跨国家连带的民众课题时，恐怕最为棘手的就是这种“微妙的张力和平衡”了。因为这意味着，白乐晴的“第三世界”机能论视角和冈本惠德

的“水平轴秩序感觉”之间要建立真正的接触点，使民众的跨境连带意识和自身的共同体秩序感觉成为有机的组成部分；否则，把世界视为一个整体的民众的“自下而上”的全球化设想和民众以生活场域为本位的同生共死的共同体感觉有可能仅仅停留在修辞层面，在资本全球化和国家的共谋关系中，它们将被打造成对立的生活形态，而不是具有张力关系的有机组合。应该说，冈本惠德、白乐晴和白永瑞的思想工作，正是直面这个困难的课题，并为了推进它而打造有效的认识论工具。例如，他们各自以不同的方式指出：民众的“民族感情”并不能仅仅作为民族主义简单否定，白乐晴甚至强调说今天仍然需要民族主义；冈本惠德试图从被否定了的“爱国心”中拯救冲绳民众的连带意识，也同样是为了寻找建立开放性认同的可能性；而白永瑞所设想的“韩半岛去中心化”与“建立韩人网络”的悖论性课题，更是试图直接处理这个问题：如果民众的共同体认同具有排他性，那么，如何才能在民众的层面建立跨境连带？

四

跨越国家框架的民众连带是什么样的社会过程？它的真实状态与知识分子的论述和推动之间有什么样的关联？在知识分子的论述中，民众通常并非主体性的社会存在，而仅仅是一个论述范畴；即使作为论述、分析乃至依靠的对象，民众也通常被化约为一个单数的群体，且仅仅被转化为某种可以明确定义的社会力量。在这种情况下，知识分子关于民众连带可能性的讨论，往往容易忽略民众作为社会集团在政治取向上的不确定性和民众政治选择的主体意志，而不自觉地代之以知识分子的价值判断。这一基本的理论困境在今天已经暴露，知识分子对于社会状况的估计往往与现实的走向相左，而且，在评价现实的时候，我们可以观察到关于民众的状况评估或者基本上被省略，或者被高度抽象化。这是因为，知识精英的民众想象，更倾向于赋予其道德正当性，而并非处理民众“共同体生理”具有非凡能量的特质。因为这种共同体生理并不一定具有政治正确性，因而往往被视为保守落后的力量，而知识分子的精英意识，往往会在这种“共同体生理”面前遭遇挫折。在处理这个棘手问题的时候，最容易的操作方式就是使“民众”抽象成一个范畴，成为知识精英价值判断的载体。

但是，在今天的东亚论述中，民众的连带成为一个现实课题，而不仅仅是一个抽象的概念范畴。如果不把这个课题局限于知识分子的观念论世界，

那么，它是否意味着要在“水平轴”的视角上重新调整知识分子的思路与问题意识？我想，这正是金门会议碰撞出的基本问题。

在金门汇聚了来自东亚各个地区的知识分子，构成了难得的多元化论述，由于置身于金门这个几乎未被东亚了解的陌生空间，很多思维定式被打破，这也迫使我开始思考“民众”对于批判知识分子的真正含义。

如果没有冷战结构中的国共对峙，金门不会成为白永瑞所说的“核心现场”；但是，对于金门的普通百姓而言，这个对峙却是第二义的，第一义的是他们的生活本身。当金门的大小坑道被装扮成了旅游景点的时候，当渔民们把当年的反降落桩6改造成了牡蛎采收桩的时候，当金门的商家把当年的宣传炮弹壳改制成刀具的时候，这一切并不意味着金门人忘记了过去的残酷历史，但是，金门人确实在以自己的方式吸纳和承担着这段历史。当我在金门岛中心的后浦繁华街区看到一家名为“老金门怀旧馆”的饮食店招牌时，我感受到了“民众秩序感觉”的含义。这家小店的招牌上画着很大的毛泽东头像，旁边是“毛泽东奶茶”的广告，下书一行小字：“时代要变，奶茶要变，命运才会改变。”这行字的下方更有一个具体的建议：“来到这儿，请将统独、蓝绿放两旁，轻轻享用两岸共治的和平氛围……”

如果我们把视野置于民众生活的“水平轴”上，那么可以观察到一个饶有兴味的基本事实：越是处于社会的下层，意识形态的冲突对立就越是减弱，而越是转向社会上层，意识形态的对立就越变得重要和明显。当上层的意识形态要素伴随着权力渗透到民众生活层面的时候，民众在很大程度上是这些意识形态的消费者。但是，这并不意味着民众无条件接受所有来自上层建筑的意识形态，他们有自己的选择标准。除了战争时期别无选择的极限状态，民众的选择标准虽然受制于大众传媒和各种宣传手段，但是这并不意味着他们是完全“被动地消费”这些被权力操纵的意识形态。而民众的各种需求（尽管这些需求往往相互矛盾）如何打造自身的外在形状，又通过何种管道抵达社会的上层建筑，这是批判知识分子必须面对的课题。

冈本惠德《水平轴思想》的重要性，就在于他试图正视这个困难的课题。这个文本具有的混沌性格，由于它对于民众共同体意识的慎重省察态度获得了深厚的历史性。这是这个冲绳的文本有能力遥相呼应白乐晴等韩国知识分子思想论述的原因所在。白乐晴等人大声疾呼的以民众的视野超克分断体制的提议，并不是一个简单的政治方案，它意味着从认识论上对批判知识分子的论述进行根本性的调整，从而真实地思考，在国家意识形态自上而下地渗透到民年间层面的今天，民众之间的越境连带如何才是真实的和可能

的？

我希望，这将成为东北亚知识分子共有的课题意识，只有到了那时，东亚论述才是真实的。

注释

1 有关论述参照白永瑞《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》。

2 译文全文载《热风学术》第四辑，上海人民出版社，2010年。

3 《全球化时代的第三世界及民族文学概念》，《分断体制·民族文学》，联经出版社，2010年，197页。

4 白乐晴提出的这三个重要的范畴，见于他在台湾发表的三次演讲，收入上引中文论文集。

5 同上，第81—82页。

6 国共对峙时期，为了防止大陆的解放军空降部队登陆，金门岛沿海区域设立了很多水泥桩，上接钢筋刺针，据说可以刺穿降落伞。但是这种攻击并没有发生过。如今水泥桩仍在，不过上面寄生了很多牡蛎，是当地百姓采食牡蛎的工具。

第三章

创造新的普遍性

首先，我要感谢中间美术馆给我创造了这么好的一个机会，能见到这么多思考问题的年轻朋友，特别是还有机会跟我的老朋友酒井教授对谈。[1]这其实是我和他第一次在中国做这样的活动。以前我们在日本和美国都做过，所以这一次对我来说意义很不一样，因为我也是东道主的一部分。

我和酒井教授事前没有任何交流，所以我们彼此之间并不知道对方要讲什么。可是我刚刚听到他的报告之后非常兴奋。我发现我们两个讲的内容完全没有重合，但我们的问题意识是非常一致的。酒井教授刚才讲到了一个非常重要的认识论问题，即全球知识界认识人类、认识世界的方式是如何被欧洲中心论这一基本的思维框架制造出来的，而我们亚洲的知识分子又是如何不加思考地接受了这些既定的约束。在酒井教授报告后回应第一位年轻朋友的问题时，他说：胡塞尔虽然是在抵抗欧洲的种族主义和逐渐兴起的纳粹主义，但是他却是在欧洲中心论的框架内做这样的抵抗的。我想在某种意义上来说，当今西方世界（包括北美）的批判知识分子，在他们批评和反思欧美中心论的时候，也伴随着一个宿命，即他们不得不在那个被约定好的框架之内来发言。

酒井教授一直致力于砸碎这个框架，所以他在报告的结尾说：其实在今天，我们区别欧洲和亚洲已经没有意义了。我相信他想说的真正的话题是，如果我们要彻底地打翻欧洲中心论几个世纪以来留给我们的那些预设，那我们先要把欧洲、亚洲这些以种族为基础的分类彻底去掉。

我理解和声援酒井教授的战斗，但是同时，我要采取另外一种方

式。表面上看，这个方式跟酒井提出的问题意识是相反的。我要强调亚洲存在的必要性，同时我希望提出这样的一个问题：从现在开始的人类史也许必须要依靠对亚洲历史经验的内在理解，依靠“亚洲式”但不是“亚洲人”的思考，才能够创造出新的局面。我说“亚洲式”思考不等于亚洲人的思考，是为了与实体性的思维方式做一个区别；换句话说，欧洲、非洲、美洲人，同样可以进行亚洲式思考。但是与此同时我还要强调，“亚洲式思考”是以亚洲的历史为基础的，它并不是超越时空的逻辑推论，它是一种风土性的产物。正如西方中心论不一定是西方人的特权，但是它确实是西方近代历史过程的产物一样，“亚洲式”的思考也具有既非实体又具有风土性格的特征。我认为，只有这样的亚洲式思考，才能够真正有效地抵制西方中心论。

我想谈两个问题。第一个问题是我们如何利用亚洲的历史资源建立另外一种关于普遍性和特殊性关系的理论想象；第二个问题是亚洲如果要生产自己的理论，是否能够创造出新的理论形式。

我先来谈第一个问题。迄今为止，我们大家最常用的一个词就是普遍性。作为一个预设，普遍性不但经常被学院里的年轻学生们使用，而且它也被转化成了一个评价标准。比如说，好的论文要有普遍性，没有普遍性的特殊性讨论，就没有价值，因为是一次性的。这样一种普遍性的理解从来没有被真正地追问过。没有人认真想过，那个所谓的普遍性它到底是什么？

中国在毛泽东时代流行一个说法，叫“放之四海而皆准的普遍真理”。那个时候没有人质疑这个说法。一直到今天，知识分子仍然在用同样的方式去理解普遍性。什么是普遍性呢？就是能够涵盖很多很多特殊性，甚至涵盖所有特殊性的一种普世价值，那个价值就叫普遍性。要是有人说我不追求普遍性，那么他至少在学界是站不住脚的。可是这种涵盖一切的东西，不能不是抽象的，只要它是具体的，就没有办法让自己区别于特殊性了。因此，普遍性在落实到论述上的时候往往被理解为一种理论，而且是刚才酒井教授特别强调要给予批判的那种来自西方的理论。亚洲的学人一直有一个共识，即：理论来自西方，经验来自亚洲。我相信，这也是美国地域研究里，酒井教授一直

致力于抵抗的一种思维方式。

学院里大批生产这种以特殊性的经验验证西方理论普遍性的学术论文。至今，这些论文已经被证实基本上是没有原创性的。如果我们放弃这样的操作方式，放弃这种对理论普遍性不加反思的预设，那么我们就应该再重新去追问：普遍性有可能以其他的方式呈现吗？事实上，我们没有一个人生活在普遍性里面。仔细想一想，我们每个人都生活在特殊性中。我想这个不需要我论证了。如果有一个人对你说："我是一个普遍性的人，我做的所有的事情都可以和那个抽象的价值观完全对应"。我相信，你的第一反应一定是掉头就跑。因为这样的人就算没有撒谎，至少他不会有个性，他会是最无聊，而且有可能是最可恶的人。

20世纪50年代末期，美国的地理学家们做过一些讨论。那个时候科学的意识形态还很强大，各个学科都在寻找规律。地理学家们讨论的焦点是，在地理学研究里，是应该寻找所有地区都有的地形地貌还是去关注那些特殊的状态？这个讨论得出了一些非常有趣的结论。首先，地理学家们得到了一个基本的共识，认为研究哪里都有的一般规律，这样的地理学研究只是最初步的研究。因为它等于什么都没讲，满足不了地理学家的好奇心。因此，这样的研究价值不大。第二个结论是，地理学家们真正感兴趣的是那些谁都没见过，谁也不知道的地形地貌。因为只有从这样的研究里才能找到一些新的东西，了解大家都不知道的信息，用以建立新的知识。于是问题就来了，在大家研究那些特殊状态的时候，特殊状态却往往是不可重复的。所以，我们如何让它能被研究者以外不了解这个地形地貌的人共享呢？换句话说，以特殊性状态呈现的对象，它有没有可能不通过抽象、不通过一般规律的论述而成为连接很多人的纽带？这就提出了一个潜在的理论问题，即有没有可能建立另外的一种关于普遍性的想象？

地理学家们没有把这个问题推进到完成，因为对他们而言，普遍性和特殊性的关系不是他们最关心的问题。但是，当他们怀疑那种普遍的同质性价值的时候，他们已经往前迈出了关键性的一步。这一步就是在理论层面建立了关于相似性的理论，而相似性并不是相同性或

者同质性。有一位美国的地理学家哈特向（Richard　Hartshorne）给相似性做了这样一个非常有趣的定义，打破了我们习惯的知识感觉。他说，相似性就是去掉了那些枝节之后留下的最主要的差异。同时他提出，最优秀的地理学成果不应该是那种宏观的、囊括整个宇宙的研究，而应该是那些对于特殊性和由这种特殊性当中透视出相似性的个案研究。

于是我们找到了一个线索，我们可以从这一角度继续往前推进我们的问题。具体而言，如果我们不认为普遍性必须是一个抽象价值的话，那么，我们也许可以通过寻找相似性，也就是寻找差异来达成另外一种普遍性。

但是问题走到这里仍是悬空的，我们必须让这样的问题能够真正落实。当我们发现了各种特殊性所具有的相似性意义上的差异的时候，实际上，我们发现的是有一部分内容重合，但是更多的部分不能重合的多样的对象，在数量上看，它们至少是两个以上。我们都知道，普遍性和特殊性一向被处理成对立的范畴，而且好心的哲学家们为了帮助我们把这个问题进一步落实，还创造出另外一个范畴，叫个别性。用以从特殊性中提炼出普遍性。有一种说法是这样的：能够抽象出普遍性价值的特殊性是个别性，而拒绝被抽象的、完全排他的特殊性就是特殊性。所以在批判知识界的讨论里，特殊性常常是和文化保守主义，是和刚才酒井教授批评的种族排他主义结合起来的。这种特殊性的逻辑是：因为我们的文化是特殊的，所以不可能被理解，也不可能被抽象为其他文化可以共享的普遍性要素，所以必然是排他的。从这个角度进一步说，就连文化相对主义似乎也有问题了：既然各种文化都是相对的，那么大家井水不犯河水，谁也不用干涉谁。强调特殊性与强调相对主义，有一个时期显得政治很不正确，就因为貌似这些想法都是反对普遍主义世界观的。其实，问题并不是出在特殊性和相对主义这里，问题仅仅在于，我们只有普遍性和特殊性这一对对立概念，而普遍性又被赋予了高位的价值，它被语焉不详地理解为涵盖一切的抽象价值。

但是特殊性是灭不掉的。因为这个世界上只有特殊性，而普遍性

并不具体存在。普遍性是人类理性思维的产物，它不存在于经验现实的世界之中。这就是我刚才讲的，有一个人告诉你说“我是一个普遍的人”，你肯定觉得要不然他是疯子，要不然他就是别有用心。因为不存在普遍的人，那是一种精神产物，我们在直观上看不到。我们看到的都是特殊的、具体的人，不仅如此，我们也都喜欢有个性的人，有个性，换言之，就是有独特的“特殊性”。

其实，从各种各样的特殊性当中抽取出共同的要素，甚至把它打造成同质性的要素，这种做法是有价值的，而且非常重要。换句话说，这是一种概括能力。人没有概括能力就没有交流的基本条件，这个不用论证。甚至当人们表述那些非常特殊的具体经验的时候，也仍然需要概括，因为语言本身就是概括的产物。但是当概括这件事情被价值化之后，所谓的普遍性价值就不再是概括，它变成了一种霸权性的叙述。这是因为它在事实上进行了一个偷换，就是把本来应该尽可能地从全人类的多样性中概括出来的价值，偷换成了人类一部分区域中产生的特殊性价值，把它无限放大成了人类价值。这也就是酒井教授刚才一直在谈的欧洲中心论，以及“欧洲有理论，亚洲没理论”这种现实的知识状况。在这样的现实状况中，我们发现，本来作为人类精神产品特殊形态的欧洲理论，变成了普遍性的价值。而同样作为人类精神产品的亚洲理论就不成为理论，只是因为它跟欧洲的理论在形式上不一样。这一点我放到第二个问题中讨论。

至少从19世纪末开始，经过了一个暴力的过程，西欧和二战之后的美国已经基本完成了在亚洲的内在化。他们的殖民统治和物质掠夺在亚洲实现了内在化；与此同时，知识的殖民也几乎同步地完成了一种内在化，甚至连亚洲这个语汇，其实本来也是欧洲人送给亚洲人的。只不过在这样的一个内在化过程当中，亚洲各个地区开始了主体性的觉醒。于是，被内在化的西欧的各种价值，特别其中的正面价值被亚洲的各个族群主动拿过来，并改造成了自己的思想武器。这是一个非常复杂的、很难用实体来区分的过程，也就是说，这个内在化并不是由欧美向亚洲的单向渗透，而是由欧美与亚洲双向推动的。而这个过程，西欧与美国这些殖民地宗主国并没有经历。因此，在这样的

一个过程当中重新思考普遍性的问题，就成为亚洲必须面对的一个独有的课题，欧美并不与它共享。为什么呢？因为在世界上各个大洲里，只有亚洲是不能简单地进行单一性想象的地域。我们知道，欧洲也是多样化的，特别是把整个欧洲，即东欧甚至俄罗斯都包括进这个范围里面的话，那么欧洲其实并不是一个单一的想象共同体。但是，欧洲确实有想象成单一共同体的条件。因为他们基本上只有希腊文明这么一种文明，而并不同时存在着其他的文明圈。但是亚洲非常不同，因为我们至少可以粗略地定义三个文明圈，即伊斯兰文明圈、佛教文明圈和儒学文明圈。伊斯兰教分为很多流派，构成非常复杂。佛教并不仅仅指的是印度文明，在印度占主导的是印度教而不是佛教。佛教在印度以外的广大地区有更多的受众，它涵盖的面积很大。总而言之，三个文明圈的并存是一个基本的状态。经过了几千年它们并没有融合，这和欧洲建立单一叙述的基本条件是完全不同的。

刚才酒井教授谈过一个非常有趣的例子，就是20世纪30年代，日本军国主义者在推行大东亚共荣圈的时候，他们从一开始就了解大东亚共荣圈不可能用单一种族这样一个方式来实现。这个提示让我联想起，日本很早就建立了研究伊斯兰文明的回教圈研究所，实际上，他们对于回教的研究显然和征服中国西北地区的计划是有直接关联的。日本的军国主义者非常了解，亚洲的多个种族是很难用单一的日本天皇制意识形态来融合的。

但是，这不意味着日本政府了解和尊重亚洲的多元性，因为它对于不同种族的研究服从于维护单一的日本国家利益这一最终目标。因此可以说，虽然在种族问题上，日本政府和欧洲的纳粹主义在同一个时代里有不同的表现，但是他们对于多元和一元关系的理解却是完全一致的。换句话说，哪怕他们观察到了、甚至照顾到了现实当中的多元性，但在此之上，一定还要有一个唯我独尊的一元。

在二战结束之后，整个亚洲的原殖民地开始了民族独立运动，其顶峰就是1955年的万隆会议。但是万隆会议所推动的国民国家一律平等的倡议，无法真正有效地建立一种新的国际秩序。对于这个问题，其实亚洲的思想家们一直都是有疑虑和警惕的。1950年，当时印度的

总理尼赫鲁在太平洋问题研究会年会上有一个基调讲演，他说了这样的一段话：“民族主义是一个双刃剑，在我们没有独立的时候，它是一个好东西，它帮助我们获得独立。但是在独立之后，它有可能转变为对外扩张的能量。”因此，这是一个人类还没有解决的问题。实际上，随着亚非拉的独立运动获得成功，我们看到有一种取代欧美旧有的普遍性叙述正在悄悄地扩展。我听到一个笑话，说在美国的学院里，白人讲特殊性，有色人种讲普遍性。

用一种用新的种族、新的地域去取代原有的霸主，这个只不过是旧瓶装新酒吧，只是用一个新的力量去做原有的旧的事情。所以，这种取代欧美霸权而形成新的霸权的普遍性想象，我认为是有问题的。

也许，历史走到今天，是可以尝试着建立另外一种普遍性价值的时候了。我说的不是想象，而是价值。原有的抽象单一的普遍性价值，其实只是把欧美的特殊性放大到全人类，强迫全人类接受这种特殊性的抽象形态。由于历史上的霸权关系，就导致这种普遍性价值高高在上。那么新的普遍性价值，首先要把已有的这种普遍性想象相对化。我并不想否定它，它是某一个历史阶段的产物，它有它的历史贡献。但同时它的局限，它的霸权，甚至它的现实危害也是非常明显的。所以我们要把它相对化，然后才谈得上建立另一种普遍性。因为新的普遍性不是为了取代这种一元化的普遍性而产生的。

在我的想象里，新的普遍性是一个不完整的媒介，它必须依靠不同的特殊性才能够使自己获得意义。简单地说，当两种特殊性相遇的时候，它们都有不可复制的、只有自己才拥有的那个特殊部分。但是，它们也都有可以让对方理解的、作为相似性的差异。在这种情况下，通过普遍性这一媒介，或者说通过可以理解的差异，我们努力进入特殊状态，而这就是普遍性的功能。再换句话说，普遍性只是把我们引导到不同的特殊性里面，从而理解那些特殊性本身，而不是把我们从特殊性中抽离出来。所以，它不是高高在上的最终目标，而是作为媒介、需要借助于特殊性才能获得意义的思考契机。在这里要强调的是，这个媒介、契机，虽然需要借助于特殊性才能获得完整的意义，但是有没有它却是大不相同的。当我们把普遍性视为一种进入特

殊性的媒介时，它的重要性在于使特殊性开放，使对于特殊性的坚持区别于排他性的相对主义态度。

这个说法有点抽象，所以需要举个例子。

有一年我在德国的海德堡讲学，住了一段时间。海德堡是个小城，人口不多，只要不是闹市区，常常在路上碰不到人。西欧的一些国家在人行道上划定自行车道和步行者道路，一般是并行的，德国也是这样；有一天早上我在街上走，不小心走在了自行车道上，因为当时街上空无一人，所以我完全没有察觉自己走错了。这时候我后面来了一辆自行车。骑车人看到我走在自行车道上，很不高兴，他一边响亮地敲着自行车铃，一边对我大声抗议。其实那个自行车道很宽，我并没有挡他的路，假如是中国人，完全不会介意。希望大家不要立刻上纲上线地说德国人对我有种族歧视，因为我在另外的场合也观察到德国人之间类似的反应。

这个有点极端的例子，说明了“规则”在德国人日常生活中的功能。多数德国人都很重视社会生活中的规则，哪怕在不需要按照规则行事的时候，他们也会习惯地遵守。当然不是每个人都如此，但是作为一种社会风气，它有很深厚的基础。

说到这里，就可以进入普遍性问题了。当德国人在不需要遵守行人与自行车分道规则时仍然对我大动肝火的时候，假如我只是觉得委屈或者反感，那么这就是两种特殊性之间的相互排斥了，按照中国的习惯，我只要没有走在机动车道上，就不能算违反交通规则，何况当时宽敞的人行道空无一人，我走哪边都不会妨碍别人；如果我只是这么想，这种时候就没有普遍性可言。但是，我也可以用这样的思路来理解：德国人的大动肝火，并不是因为他自己不方便，因为我没有挡住他的路；他动肝火是因为我违反了规则。哪个社会都有规则，但是每个社会规则的体现方式和它的现实功能并不一样。比如我们中国人，过马路看红绿灯或者开车人给步行者让道，这类规则早就有了，多数人也都可以遵守，可是并没有形成规则至上的社会风气。换言之，我们行事的时候，并不是首先考虑规则，而是首先考虑现实状况。我们在过马路的时候，经常依靠的是一种动态的平衡：只要行人

与机动车和电动车在相遇的时候给对方留下余地，哪怕违反了交通法规，也没有人谴责——对于中国人来说，只要不出事故，守不守规则就无所谓。所以我的一位日本朋友曾经对我说：你们中国人过马路看的是车和人，我们日本人过马路看的是红绿灯。至于上面讲的德国人的例子，更典型地体现了这一点。

现在可以回到正题上来了。当我们把德国人对规则的绝对化与中国人不以规则为前提的社会风气以“规则”为媒介放到一起讨论的时候，“规则”就是普遍性。但是我们不能用抽象为一的方式讨论它。离开了德国人与中国人对交通法规的不同感觉方式，换句话说，离开了两种文化对于规则的不同定位，这个概念就无法获得意义，这个普遍性就不能完整。而在上面这个例子里，我们看到的是规则在不同文化中的“相似性”，即差异。只有找到了差异，我们才能把握德国与中国两个社会里“规则”的完整含义，借助于“规则”这个媒介，我们最终抵达的是差异本身的内涵。

但是现在我们仅仅说了问题的一半。在上面这个例子里，我们看到了德国人对于规则的绝对化，这一点几乎被世界所公认；但是中国人对于规则的灵活感觉，却基本上没有被正面对待过。包括中国人自己，都觉得不守规矩这个中国特色很丢面子，所以大家都在努力地建立规则的权威性。这说明，对于规则本来有两种态度，但是人们却只用一种标准去判断它。在这样的情况下，我们不仅错过了一个依靠作为媒介的普遍性进入中国这一特殊性的机会，而且在事实上偷换了普遍性的功能，它变成了高高在上的那个单一抽象价值。

不妨这样设想：当我和那个德国人在行为方式上显示了对规则的差异态度时，我需要理解他发火抗议的真实原因；当我这样理解的时候，差异引导我进入了德国特定的文化。从这一点开始，我们可以思考很多关于理解德国历史与现实的问题。当我们这样做的时候，我们就通过普遍性这一媒介进入了德国这个特殊性。但是反过来，我们还需要通过同样的程序进入对中国这个特殊性的理解。规则在中国社会缺少权威性，并不一定意味着中国没有规则，它意味着中国社会通行另外一种利用规则的集体无意识。在很大程度上，规则在中国是以约

定俗成的方式更灵活地发挥它的功能，这就使得中国社会表面上呈现出各种乱象，但是却仍然可以维持动态平衡。当然，中国社会的这种动态平衡的方式损耗更大，因为规则在中国总是很粗疏的，它留下自行调节的余地非常大，这一点跟那些规则绝对化的社会完全不同。这样，当然会给很多违法犯罪留下更大空间；但是同时，也给个体的自由创造提供了条件。假如我们只是把中国的乱象归结为“法制不健全”，那么就很难找到有效解决中国式规则负面效应的途径，更谈不上发挥其正面效应。因为这个归结是放大了德国这一类社会的规则模式，把它作为衡量的唯一标准。我们需要做的，是放弃先入为主的单一“普遍”标准，审慎地进入中国的特殊状态。

其实我们可以观察到，在上面的例子里，通常人们很难做到真正地进入对方的行为逻辑。无论是德国人还是中国人，比较常见的反应要么是认同德国人的规则感觉，要么是拒绝德国人的规则感觉。而中国人为什么没有把规则视为绝对的权威，不仅西方人没有把它作为问题，就连中国人自己也没有把它作为问题。这跟我们对普遍性的理解有直接关系。如果人们通常认为只有一种模式是最理想的，那么，要么是模仿它，要么就只能是拒绝它。模仿是单一普遍性最需要的状态，这一点不言自明；比较需要甄别的是拒绝。有些人认为，当我们拒绝乃至对抗强势思维，这就等于是对于多元的坚持，因为强势思维总是拒绝理解弱势对象的；但是这种态度仍然是单一普遍性思维的变种，因为单一普遍性的基本特征就是把自己绝对化，不对其他特殊性开放。我在前面提到，我们所追求的普遍性并不是高高在上的，但是它却不可或缺，因为当我们执着于某一种特殊性的时候，有了作为媒介的普遍性，这种执着才是开放的。因此，无论处于强势还是弱势，当两种文化相遇的时候，去掉先在的前提，平等地相互进入对方的逻辑，这就是普遍性的基本特征。

当我这样定义普遍性的另外一种形态时，可能会遇到的质疑是，第一，这种需要借助于特殊性才能获得完整意义的普遍性，是不是对于抽象为一的普遍性的对抗？第二，这种不能抽象的普遍性，能获得理论意义吗？事实上，我已经在不同场合多次遇到过这样的质疑了。

我对第一个质疑的回应很简单，那就是不需要对抗抽象为一的普遍性。抽象为一是人类思维很重要的一种形式，否定它没有意义。但是需要对抗的，是把抽象为一绝对化为唯一的理论形态的思维定式。仔细观察一下就可以发现，这种绝对化通常是把某些特殊性抽象为绝对的普遍价值，然后套用到其他特殊性中去。这就牵涉到文化霸权的问题，不需要我论证了。所以我们要做的是把抽象的普遍性相对化为普遍性的一种形式，对它进行“去价值化”的工作。也就是说，可以用抽象的方式讨论普遍性，但是也可以用其他方式讨论普遍性，不存在谁比谁更高级的问题。接下来的问题是，既然不否定抽象的普遍性，那么它与我今天讨论的作为特殊性媒介的普遍性是什么关系呢？

于是我们就要面对今天要讨论的第二个问题，即亚洲的理论有没有可能创造新的形态。所谓亚洲没有理论，换言之，意思就是亚洲知识分子不善于在形而上的层面讨论问题，不善于抽象思维；其实这个思路跟普遍性必须抽象为一的思路是同构的。假如我们承认普遍性可以是形而上的，也可以是形而下的，那么这两种普遍性之间需要建立关联，这个工作亚洲的知识分子已经在做了。

我们都知道庄子的《齐物论》。如果望文生义，你从标题会想到什么呢？想到的大概是，一定要把多种多样的个别性弄整齐，求同存异，最后得出能够“齐”的一种状态，这是一种统合的状态。但《齐物论》强调的是物之不齐。就是说，世间的万事万物，不可能用同一个标准去要求它，所以无所谓“正确”；但是世间万物却仍然有它的内在法则，这种法则就是万物相互依存，各从所好。而这种“各从所好”的局势绝对不是划一，而是多样，不能用同一种标准取舍，所以庄子才说“大道不称，大辩不言”。不过这里面还有一层意思，那就是各从所好的局面是以万事万物之间的流转为前提的。《齐物论》结尾著名的庄周梦蝶的比喻，讲的就是这种万物流转的状态，同时还说，“周与胡蝶，则必有分矣。此之谓‘物化’”。物化不过是流转着的万物在特定时空中的分别而已，有了分别，物之不齐才会成为物之情理；但是不齐之物通过流转，却又使得分别得以超越。超越分别，就是事物的转化，但是这种超越并不是大一统，不是凌驾于个别事物之上，它是对

于事物多样性的尊重。在庄子那里，这种超越意味着对于各执一词并把自己的判断绝对化的“是非之争”的质疑，换句话说，就是对于抽象为一的“普遍性”被强加于人这种做法的质疑。庄子认为，假如真的有普遍性的话，它一定是无可言说的。说出来的都是一己的是非之辩，遮蔽了万物流转的事物之本然。

庄子所说的大道不称、大辩不言，就是抽象为一的普遍性。它是“空”，是“无”，一旦言说，就是分别，也就是特殊了。那么，这种不可以言说的“大道”，没有具体内容的“大辩”，它的价值何在？它的价值就是对于物之不齐这一状态的正面肯定。关于这一点，日本思想家竹内好有更现代的论述。

竹内好在1961年做了题为《作为方法的亚洲》的讲演。在讲演之后，有人提出了这样一个问题：战后日本的教育是以民主主义之名从外部引进了美国的教育制度；因此产生了不适合日本现实的部分；其实包括美国式民主制度本身，都逐渐呈现出这种貌合神离的问题；因此，西欧式的以个人为前提的民主主义原则是否能够适合于日本的现实？难道不应该以亚洲原理为基础建立自己的教育制度吗？

这个想法，恐怕在座的各位都未必会反对吧？其实中国在今天也同样面临着类似的问题。但有趣的是，竹内好并没有简单地附和这个意见。尽管他的讲演本身一直在强调亚洲要走自己的道路，不要简单地模仿西方；但是在回答这个问题的时候，他是这样说的：

我不承认人类在类型上有差别。特别是到了现代，世界的共性增强，人的类型是等质的。因此我们要强调，文化也是等质的。只不过，文化并不是悬浮在空中的，它是通过渗透到人们的现实生活当中而获得现实性的。只有能够贯彻到全人类的优秀价值才是普遍性的，但是，西方无法完成这个任务，因为他们只能生产出汤因比的想法，即通过文明的冲突达到世界的均质化。而来自西方的优秀价值，例如自由、平等，其实仅仅是他们白人社会内部的价值；当它们被推向世界的时候，伴随的却是暴力与剥夺。所以，西方创造出来的优秀价值，并不能依靠西方的力量实现全人类的共享。这是西方的局限，但是自由与平等仍然是人类的优秀价值，不能因为西方人的局限就否定它们。我们亚洲人，有能力把西方创造出的价值提升到人类的高度，但

是，前提是我们需要对西方进行变革。这个变革，就是在我们形成自己主体性的同时，也重新打造西方，在文化上和价值上进行翻转。在这个过程中，并不存在实体，主体性其实就是一种方法。这就是“作为方法的亚洲”的意思。

竹内好这个讲演涉及很多问题，我们在此只能讨论一个问题点，就是他所说的人的类型和文化是等质的。这句话的意思是，不要以生活在发达还是落后国家来判断人的价值，在价值上，人是等质的。这个等质很重要，竹内好在这里说的就是抽象为一的普遍性的功能。如果说抽象的普遍性可以成为前提的话，那么这就是它作为前提的价值所在：承认人和文化都在价值上相等。这里需要注意的是，等质并不是同质。价值上不分上下，但是不意味着它们拥有相同的内容，必须承认人与文化的多样性。竹内好用现代的语言，讲述了与庄子很一致的想法。具有普遍性的价值，一定是可以贯彻到全人类的，但是贯彻的结果却不是全人类的均质化。因此，等质是一种态度，而不是具体的判断标准。也可以说，等质是没有内容的。同质有内容，但是等质没有内容，所以它才是那个“大道”。竹内好认为汤因比表现了西方的局限性，因为他的文明冲突论是以西方现代为唯一模式的世界均质化构想，并且是以实体性的外在冲突为基础的；竹内好认为，人类共享优秀价值，不在于它是由谁创造出来的，而在于它是如何被共享的。换句话说，属于人类的优秀价值，不存在所有权问题。为了实现这一点，需要破除掉两个认识论上的障碍：一个是不能用进化论的线性史观单一地认识人类历史，比如说不能认为只有一种现代性；当你认为只有一种现代性的时候，它就变成了最初创造出这个概念的那个社会的“专利”了，而且这也就意味着只有人类符合了这唯一的指标，才算在进化的路上赶上了头班车。因此，只有当破除掉了潜在的线性史观，属于人类的优秀价值才不会成为某一个部分的专属产品。另一个障碍是不承认人类的不同类型是等质的。在《作为方法的亚洲》里，竹内好一直在批评的就是日本人对中国的歧视态度。歧视，就是不承认人类的各种类型在价值上的平等。只有把人类分为三六九等，线性

史观才能畅通无阻，所以必须要从根本上破除掉把人类分为先进与落后的歧视心态。这两个障碍被破除了，就会产生新的视野；所以在60年代初期日本已经开始进入经济腾飞的时候，竹内好就敢于说中国比日本更有现代精神，这是一种价值观上的颠覆。

要破除上述两个认识论障碍，需要建立一个自觉的知识习惯，就是不把欧美或者亚洲看成一个实体。如果没有这个知识习惯，就会出现对竹内好发问的那位提问人的问题意识：既然欧美是霸权性的，并且利用他们的霸权关系把自己那一套推行到后发地区来，那么，我们不接受不就可以了吗？实际上，我们今天学界的主流基本上都倾向于这种思路。当大家说中国对抗美国的时候，潜意识里面是设想了两个实体的。这就是竹内好跟那位提问人的差异所在。竹内好一方面承认亚洲文明的固有特性，但是他同时也明确拒绝在实体层面上讨论这种个性；他只是把这种主体精神作为一种机能对待，因此它的流动性和开放性就可以进入讨论范围了。具体而言，竹内好认为，亚洲虽然需要锤炼自己的主体精神，但是这种主体精神并不是实体性的，换句话说，不能把亚洲看成一个固定的“东西”。其实它是一个动态的结构群，是一个不断通过自我否定的精神推动主体形成的过程。而这样一个过程，有助于亚洲实现西方无法实现的人类价值，即打破以暴力征服全球的现代化模式，使自由和平等作为真实的价值转化出人类的多样化历史；同时，这个过程将使西方社会“地域化”，就是说，使它相对化，变成人类社会的一个组成部分，而不是人类社会的样板。

问题推进到这里，我们完成了第一步，即为抽象的普遍性确定它的功能。但是接下来还有更困难的一步，那就是假如我们真的在认识论上完成了这个等质化而不是同质化的步骤，承认了人与文化在价值上平等，那么，这不过是确定了一个出发点，一个前提；接下来论述不同文化的特殊性的时候，我们需要借助的不是这种抽象的普遍性出发点，而是我在第一个问题里讨论的那种不自足的普遍性，也就是开放特殊性。这一点，西方理论给我们提供的有效认识论非常有限，因为在欧美的近代历史里难以产生这样的课题意识。于是，我们需要转向亚洲寻求新的理论形态，这也是一种亚洲原理，我称之为“形而下

之理”。换句话说，就是通过很具体的个别性问题来提供理论思路。

关于形而下之理，我们的古人留下了非常丰富的遗产。民国初期曾经有过中国是否有哲学的争论，就是因为中国的观念史都是在形而下层面、不完全依靠逻辑推理展开的。但是恰恰是这样的一笔精神遗产，在今天我们建构新的普遍性、寻找新的理论形态的时候，提供了巨大的能量。

明末思想家李卓吾，曾经说过这样一句话：“学者宜于伦物上识真空，不当于伦物上辨伦物。”这个说法非常精辟地论述了形而下之理的特质。于伦物上识真空，就是在具体的个别经验中领悟，但是不离开具体的个别经验；于伦物上辨伦物，是说就事论事，不能在具体的经验中致知。这个说法的关键在于，李卓吾要在伦物上识的不是“道”，而是“真空”。假如他说于伦物上识“道”，那就是可以从伦物中抽取出来的抽象的“普遍性”了，这是今天知识界的集体无意识；我相信，很多人就是把“真空”置换为“道”，从而完成这种西方式理解的。但是，李卓吾拒绝在伦物上“求道”，因为求道是有形的，而且当你于伦物上识道的时候，其实不自觉地就把道和伦物区别开来，并且把道置于伦物之上了。李卓吾非常明确地拒绝了这种抽象，因为他认为这种抽象是在偷换，是在把伦物蕴含的活泼泼的理偷换成自上而下的外在判断。这也可以说是他终其一生所追求的思想课题。

这里最困难的一点，在于理解李卓吾对真空的特定解释。在一篇文章中，他说过这样一句话：“然是真空也，遇明白晓了之人，真空即在此明白之中，而真空未始明白也。苟遇晦暗不明之者，真空亦即在此晦暗之中，而真空未始晦暗也。”（《焚书·卷四·解经文》）这句话有它的上下文。李卓吾批评当时一些人追求“无相之初”的真空观，他指出，这些人认为自己充满各种现实的杂念，所以无法达到真空的境界，因此，必须摒除一切杂念，回到一种太虚空的无相状态，才谈得上识得真空；但是，当他们这样预设的时候，其实这个真空就变成了一个有形的东西，就变质了。真空没有形状，它借助于伦物才能呈现自身，所以，它可以是明白，可以是晦暗，但是它既不是明白本身也不是晦暗本身。借助于各种心相，人可以体验到真空，但是心相本身

却又不能空。理解了李卓吾这个思路，我们才能理解，李卓吾使用“无善无迹”“无人无我”“无圣无迩”这一类说法，他拒绝的是什么样的问题预设。他所拒绝的，正是“分别”。中国自古以来的政治理想是“万物一体之仁”，但是这个“一体”是什么呢？简单地说，就是庄子意义上的“不齐之齐”。什么力量会破坏这种不齐之齐呢？就是自上而下人为制定的外在规范。明末思想家对抗的，就是这种外在僵化的儒家教条。李卓吾之所以要用“真空”，同时又拒绝把真空确定为一种唯一的状态，就是因为他要追求真正的不齐、多样。李卓吾的“真空”，与竹内好的“人类在类型上是等质的”，虽然相隔了几百年并且相隔了文化的差异，却有着异曲同工之妙。他们都反对在人类社会中制造“分别”。用今天的话说，这就是反对歧视。当这样的态度确立了，我们就可以说，那个作为媒介的普遍性确立了。

　　下面我们还需要进一步推进讨论。我相信一定有朋友会说，你说的这个不分别，不就是不要歧视弱者，主张多元性的权利吗？西方批判理论里不缺少这类论述啊！确实，霸权、歧视，这些政治不正确的态度，在西方批判理论的领域里早就受到批判了。不过，重要的不是指出它的不正确，因为仅仅是指出它不正确，只不过是在语词领域里造出一些禁区而已。我们面对的问题，恰恰是理论所无法破除的社会风气。批判的道理讲得再透彻，还是不能提供有效的途径，建立没有歧视的认识论格局。那些在选词造句上政治正确，在行动上却狭隘排他的人，我们看得还少吗？

　　因此，仅仅依靠形而上之理，无法解决知识霸权的问题。我们需要形而下之理，首先是出于这个现实需要。为什么呢？形而上之理要求在逻辑上清楚连贯的一致性，而现实经验从来就不遵循逻辑；即使在理论上正面论述了多元格局的必要性，它也仍然仅仅是逻辑的产物，因此必然与现实经验的非逻辑性貌合神离。要想在非逻辑性的经验世界建立多元化的理论思考，只能在形而下层面养成理论思维的能力，这就是“于伦物上识真空”。

　　还是要举一个李卓吾的例子。李卓吾有两篇短文，分别处理了两个外表相似的事例，但是结论相反。第一个事例是，一位已经出家的

僧侣若无，所在寺庙就在家乡，他有年迈的寡母，还有两个孩子留在家里。若无为了深造，打算远游到金刚山去修行；他母亲给他写信坚决反对，说你要是真心修行，在哪里都一样，何不留在家乡，一边修炼一边承担家庭责任呢？李卓吾对这位母亲给以高度评价，说“家有圣母，膝下有真佛”。第二个事例是黄安二上人决定放弃仕途，留下孀居的慈母出家，终生致力于成道，以报答母亲的慈恩。李卓吾对此表示了极大赞赏，说二上人舍弃小孝而成就佛道，实为大孝。在这两个事例里，都是高僧打算离开寡母修行，他们都舍弃了家里的慈母，没有在母亲晚年时尽孝。而李卓吾对二者的评价却是很不一样的，这说明他判断事物的时候，并不以外在的可以辨认的形态为标准。他曾经说过，假如有志于道，出家还是在家都未尝不可。孔孟都没有出家，但是成道了，可是世人在家，却未必能够成圣人；释迦牟尼出家苦修，于是成佛了，然而世人模仿他出家苦修，却并不一定能够成佛。他对于若无与二上人的评价，貌似相反，其实正是于伦物上识真空的范例。在若无那里，留在母亲身边是成道，在二上人那里，舍弃每日奉养慈母的小孝则是成道。离开了这两个具体经验，“成道”并不能独立获得意义。

李卓吾在“真空”问题上，有非常清楚的执着。真空不是一个包容一切的筐子，它不在万物之上；因为真空的无形无迹，它成为世间万物的纽带。但是李卓吾没有告诉我们，这个纽带到底是什么，他只是告诉我们，一旦给它规定了具体的内容，它就不再是这个纽带了。

其实，李卓吾对于这个纽带是有很具体的感知的。他曾经用过这样一个比喻：万物一体之仁就是天地间无边无涯的大道，每个人都在这条大道上，都按照自己的本心来行走。请大家回想一下我刚刚提到的海德堡的经验，就不难理解，李卓吾这样的思想家在考虑使世间万物各得其所的时候，首要的问题并不是统一的秩序，而是多样人生的本心得以实现。李卓吾绝对不会划出行人和自行车道的分界线，他的政治理想是人们各得其所，并由此产生社会的动态平衡。这个理想很不容易实现，据说他曾经在云南任姚安知府的时候就尝试着无为而治，以减少百姓的外在桎梏，但是似乎并不成功。然而问题并不在于

李卓吾的执政经验，而在于我们可以透过他的这些思考来观察中国社会的基本政治诉求：今天的中国社会，最棘手的问题仍然还是如何建立这个动态平衡。李卓吾没有解决的问题，也还在困扰着当今中国人。中国人不严格区分人行道和自行车道，不仅是人口密度等等现实条件决定的，还有中国人对于理和道的传统感觉方式在起作用。万物一体之仁，也是困扰着现代中国人的政治理想，恐怕很难期待西方式规则至上的原理来解决问题，我们依然需要在传统不断变形为现代课题的时代艰难地摸索。

让我们离开李卓吾，回到当下的问题上来。已经习惯于以西方理论为唯一理论形态的人，很难理解形而下之理。只要涉及了具体的经验，不能从中抽象出概念，就不能算是理论思维。我们面对的基本困境，是如何突破这种狭隘的知识感觉，建立新的理论思考维度。由于这个维度在具体的经验内部，所以，区别于那些就事论事的直观论述，才可以帮助我们辨认它。于伦物上识真空，还是于伦物上辨伦物，这就是形而下之理区别于直观经验的分水岭。换句话说，我们要把普遍性作为媒介，去辨识具体事物中那些特殊的人类经验，从而丰富自己对人类生活的理解，这就是形而下之理的存在意义。

亚洲是世界上最多元化的区域。我执着于这个范畴的原因，恰恰就在于亚洲不能够用直观的方式统一为一体。如同我在第一个问题里所涉及的那样，它拥有多个文明，相互之间即使有融合渗透，也无法同化，无法统合。同时，亚洲的大部分地区在近代经历了殖民所造成的西方内在化，这个过程带来的结果，就是亚洲需要以开放的形态，以变被动为主动的方式重构自己的主体性。亚洲这些历史条件，提供了新的理论思维产生的土壤，但是如果我们不能摆脱以西方理论为唯一的理论形式的想法，那么新的理论思维很难生长。在这样一种知识格局之下，我们如何生产与自身历史相符合的理论思考和思想资源呢？我觉得要从对问题预设的质疑开始。要从对于前提的讨论开始。简而言之，我和酒井教授一样，认为只从欧洲的理论出发，是看不到整个人类未来的。欧洲理论贡献了很宝贵的思想资源，但是那只代表了人类的一部分，而整个人类，从一开始就是多姿多彩的。无论是欧

洲的理论，还是亚洲的理论，说到底，都来源于人类从可视的事物中发现不可视要素的思维能力，从根本上说，理论思维是一种想象力，一种发现和推进问题的能力；至于它是以抽象的方式还是以具体的方式呈现，它是以逻辑的方式推进还是以经验的方式感知，并不是关键的问题。关键的问题在于，在不同的理论思维形式中，人们是否发现了“真理”？理论并不是目的，它仅仅是思维的手段，当我们通过不同的理论思维认识真理，并且发现真理原来是多样的立体的，是关联的却不是一统的，到了那个时候，我们才能说，普遍性得到了实现。

注释

1 本章原载《天涯》2018年第2期。

第四章

寻找亚洲原理

“亚洲”作为一个现实的操作空间和表述单位，已经毋庸置疑地确立了。在2015年博鳌亚洲论坛上，中国又一次明确地强调了通过一带一路的倡议广泛联结亚洲区域乃至欧洲和环太平洋区域，并在此基础上形成“东亚经济共同体”的构想。中国主导的亚洲基础设施投资银行，也从资金融通的层面上强化了亚洲作为世界经济支点之一的现实性。亚洲继二战之后在政治主权独立层面对世界发声之后，终于在经贸自主的意义上面对世界宣言。

中国在这一迈向经济、金融贸易自主的历史过程中扮演着重要的角色，这一点无须论证。需要关注的仅仅是，无论中国在亚洲争取自主的过程中起到多么重要的作用，中国都不能取代亚洲。亚洲论述，不能被置换为中国论述或者中国中心的论述，这是一个基本的前提。在政治家那里，这个前提被表述为例如习近平主席在博鳌论坛上提到的“合作共赢”理念；在现实的国际关系里，亚洲作为一个世界性的博弈空间，也包含了多重、立体的政治力学关系，中国不能不在其中审时度势，慎重地履行大国的责任。中国不代表亚洲，这是中国政府使自己区别于昔日日本的重要姿态。日本在历史上模仿西欧的帝国主义霸权模式，试图以武力征服亚洲邻国，推行以自己为霸主的大东亚共荣圈，最终使自己成为“亚细亚的孤儿”。在冷战结构瓦解、资本日益跨越国界的新的历史阶段，两次世界大战的模式已经无法直接死灰复燃，今天的国际政治格局，包括今天的战争威胁，都在表象层面发生了的巨大变化。面对潜在的霸权与武力威胁，“和平发展”与“双赢”成为需要摸索与扶持的新国际关系格局。正是在此意义上，对亚洲和世界履行大国责任，同时并不代表亚洲，成为一个极富分寸感的现实政

治课题。

与此相应，现实中东亚乃至亚洲的一体化迅速推进，要求认识上与知识上的迅速更新。人们该如何认识亚洲这个范畴，它是否仅仅是政治家和资本集团为了操作方便而使用的工具？如果亚洲作为一个知识与思想的范畴可以确立，那么它与目前的现实之间是否应该是直接的对应关系？今天的亚洲论述，是否应该把追认现实作为己任，去论述亚洲兴起的重要性与正当性？

由于现实走在了理论前面，亚洲论述的必要性与重要性已经不再是需要讨论的问题；然而这并不意味着亚洲论述就此可以确立。虽然我们可以断言，这个由欧洲命名并在几个世纪里一直充当欧洲他者的范畴，在经过20世纪两次世界大战、特别是二战之后的去殖民化运动之后，已经完成了从被动到主动的转化过程，亚洲被转变成为这个区域建立主体性的范畴；然而即使如此，我们仍然必须追问：与现时中日渐增加存在感的这个地区相比，亚洲作为思想与文明的载体，是否真的成立，它在何种意义上成立，能够为这个世界提供什么样的认识论，能够生产什么样的原理。

这一切都是需要甄别乃至争论的问题。可以说，亚洲这个范畴，在今天拥有了越来越重要的“问题性”，它能够催生的思考，或许比它本身的含义更为重要。通过亚洲这个范畴，可以进入我们的历史，重新审视那些被既定的视角所忽略的问题，把握那些难以被既定的知识框架所诠释的结构关系。正是在此意义上，亚洲不是一个已经“在那里”的实体，而是一个需要寻找、探索与建构的原理。

讨论亚洲范畴所面临的现实与理论困境

尽管亚洲在国际关系格局中早已经被认知为一个相对自足的政治地理概念，但是人们远未形成把它作为独立概念加以使用的共识。即使是在现实使用中，它也经常是一个边界含混轮廓模糊的所指。在人

们的意识中，亚洲并不需要进行严格的界定，地理学所划定的亚洲区域就等于亚洲；但是，即使是在现实的国际关系层面，亚洲作为概念使用的时候，也从来未与地理学意义上的亚洲版图在覆盖面上完全对等。常见的说法，基本上是在论述亚洲地区某一部分的时候，把它的问题作为“亚洲问题”加以定性，其中最为典型的，恐怕要数东亚了。早年东北亚（其实只是中日韩，朝鲜基本不进入这个地域论述）笼统地把自己称为东亚，近年来随着东盟的日益发展和影响力的扩大，人们才开始在意识里和表述上把东亚理解为东北亚与东南亚的组合体；与此类似，“东亚”这一地域概念曾经在很长一段时期内与“亚洲”互换使用，直到近年，伊斯兰世界与印度的崛起才使得东亚逐渐地告别了“代表亚洲”的含糊感觉，使东亚开始成为亚洲的一个区域，而不是可以与亚洲互换的同义语。

从上述事实中至少可以看到两个相辅相成的特征。就一方面而言，主体性地把亚洲作为认同表述这一现象，并非同时性地和均等性地发生在整个亚洲地区；最早发生这种认同的区域，往往“以偏概全”地把自己等同于亚洲（这种倾向在特定的社会历史条件和国际关系背景下，还产生过日本昭和时期带有侵略与霸权内涵的大亚细亚主义）。同时就另一方面而言，主体性地把亚洲作为自我认同的方式，是一个历史地发展起来的过程，这就意味着它必须经历不断的调整与变化。在这个过程的早期，只有部分地区试图建立区域性的认同，只有当这个过程到达一定阶段时，亚洲内部的相互确认与认同共享才有可能逐渐成为事实。于是，作为一个不断推移的历史现象，我们可以确认：由于国际关系乃至历史地理的种种原因，部分亚洲地区并未把亚洲作为认同单位，即使在那些把亚洲作为认同单位的地区，这种认同也多发生在某些历史时刻，并非如同国家或民族认同那样相对稳定；更多的情况下，我们可以观察到的亚洲范畴，并非一个认同单位，而是某种潜在的原理性要素。所以迄今为止，仍然很难把亚洲这个范畴在各个层面上的使用全部与地理空间对应；但是，比较一下19世纪末以来亚洲局势的变化，可以清楚地看到，从当年日本打出亚洲主义的旗号到今天，历史以曲折的方式确立了亚洲的自我认知。具有讽刺意味的是，

最早试图以武力把自己打造为代表亚洲对抗欧美的日本，付出了巨大的代价：它一度被亚洲唾弃，在二战之后需要为“重返亚洲”而努力。

在认识的起点上，亚洲这一范畴本来是欧洲为了自我认同而命名的他者，并不是亚洲自我建构的认知概念；而且，在亚洲被确定为政治地理范畴这一历史沿革的过程中，它的边界不断地发生变化，从地中海东部的小亚细亚发展为包括东亚、南亚在内的广大区域，同时也经历着亚欧、亚非边界的不断重新界定；但是，对于亚洲范畴的界定与使用，在漫长的历史中一直是欧洲人的“专利”。即使在君士坦丁堡陷落、奥斯曼帝国崛起之后，这种认知格局也并未改变，随着历史的变化、传教士对东方的深入，前近代时期东方社会逐渐接受了亚洲与五大洲的观念，虽然接受的方式各有不同，但是这为亚洲范畴在观念世界的翻转提供了基础。进入19世纪后期，特别是经历了以两次世界大战为顶点的殖民与反殖民的战争过程，亚洲真正开始了“觉醒”的历程，在这个过程里，几乎大部分受到西方列强宰割与掠夺的亚洲国家都获得了关于亚洲认同的自觉[1]。亚洲概念的内涵发生了变化，从为了证明欧洲的先进而被迫成为他者的被动状态，转化为在争取独立自主和民族尊严的斗争中自我确认的主体性符号。与亚洲有着相似遭遇的非洲与拉丁美洲，也同样经历了这个过程。

但也正是由于这一历史沿革的特性，我们不能不面对一个最基本的认识论难题：亚洲这一概念不仅从诞生之日起就不是一个自足的概念，而且即使在亚洲开始觉醒并获得自我意识的20世纪，也无法排除掉作为他者的欧美——随着20世纪之前亚洲大部分区域的被殖民化过程，欧洲已经内在于亚洲；而随着二战之后美国对亚洲的渗透，它不仅内在于亚洲大部分地区的政治和经济，在军事上直接掌控、影响日本与韩国，而且在文化上也完成了这一内化过程。那么，这一并不能自足成立的区域范畴，是否可以作为一个论述单位加以确立呢？

然而问题还不仅仅止于亚洲范畴的非排他性与非自足性。更为棘手的问题是，亚洲内部存在着多个文明，例如中华文明、印度文明、伊斯兰文明，以及无法归入这三大文明中去的其他文明。即使没有受到来自西方世界的外部侵略与殖民，亚洲内部的几大文明也很难像欧

洲那样统合为一个有机体，虽然它们相互发生着融合与渗透，但作为不能用地域范围充分界定的文明构成，它们之间仍保持着平行的相对独立性。或许简单地考察一下欧洲的状况有助于理解这一点。人们很少质疑欧洲的一体性，这一事实很难仅仅归因于欧盟使得欧洲成为一个共同体，这个晚近的状况并不能充分解释欧洲一体性的内在机制；虽然如果从地域上看，欧洲内部不仅分为地理意义上的几大部分，例如欧洲大陆与英伦群岛，东欧、西欧，意大利、希腊与北欧等，这些区域之间在文化上存在着相当大的差异，而且如果以国别为单位考察的话，即使在被视为关系最为紧密的西欧内部，也同样存在着很大的差异。然而，把欧洲视为一个整体，即使在拒绝把自己的认同从民族国家转向地域的欧洲人那里，也没有受到真正的抵抗。假如向一个德国人或法国人或比利时人、荷兰人询问："你们欧洲人……"多半得到的回答会是："你说的是哪国人？"然而，作为知识分子，他们大概不会拒绝欧洲哲学史、欧洲思想史、欧洲文学史这样的范畴，也大概不会乐于在谈到希腊、罗马以及文艺复兴的时候让自己全然置身于这个传统之外。

是的，无论是事后制造出来的说法还是历史演进的结果，无论其内部如何千差万别、张力十足，欧洲人仍然基本上共享了一个传统；关于这个传统有很多种论述，但是在方向上，欧洲知识分子共享了从希腊哲学到意大利文艺复兴再到近代启蒙运动的思路，在这个思路上，他们可以串联起跨越民族国家也跨越语言感觉的"欧洲叙事"。[2] 即使欧洲这个范畴与亚洲一样，也并不是均衡地覆盖了整个欧洲地区——特别是俄罗斯，由于特定的近现代历史状况，人们几乎把这个横跨了欧亚的国家置于五大洲的划分序列之外——但是仍然存在着一种大致的论述方式，使得欧洲各个社会之间在宗教、文化等等精神领域里，制造出可以分享的认同与历史感觉，而欧盟坎坷的发展与壮大，又强化了这一认同的实体性。

然而亚洲的状况却相当不同。尽管事实上由于人口混居状态，亚洲的几大宗教之间并非在地域上完全隔绝，例如印度、中国、马来西亚、印尼等国家，内部都同时存在着伊斯兰教、佛教等宗教以及儒家

文化，但是它们的共存并没有产生深度的融合。作为亚洲重要的文明古国，中国的思想文化基因则更为特别，维持这个多元文化共同体的纽带，并不是哪一种宗教，而是儒学这种具有包容性却又个性鲜明的思想传统。即使在中国历史上发生王朝更迭、笃信其他宗教的王朝统治的时期，这个儒学传统也不曾在社会生活中真正断裂，甚至还反过来为汉族以外的王朝提供了统治的依据。与此同时，儒学也为中国周边的一些王朝提供了强大的精神能源，日本至今依然沿用“儒教”的说法，把儒学视为一种准宗教，而且，日语里存在着“儒教文化圈”的指称。

姑且不论儒学是否称得上是一种宗教，但是与亚洲其他宗教相比肩，儒学结构了亚洲几大文明之一的儒学文明，则是个基本的事实。而这个事实进而与另外一个事实相辅相成，即儒学所结构起来的文明，与佛教、印度教、伊斯兰教这些亚洲的宗教文明有着类似的功能，它也在原理上支撑着亚洲内部某些区域的内在历史逻辑。不同的宗教文明在亚洲的共存，使得亚洲这个地域范畴呈现了无法简单整合为一的多样性。这种多样性，至今仍然使得西亚、中亚甚至南亚地区很少把亚洲作为认同单位加以自我指称，是自不待言的。

除了亚洲内部文明的多样性，还有另外一个历史的要素也对亚洲范畴的成立构成了麻烦，这就是地中海文明的一体性。曾经被拜占庭帝国控制的小亚细亚半岛，深深浸淫于希腊化时代的文化风土；在君士坦丁堡陷落于土耳其攻势之后，小亚细亚也仍然是欧亚融合的重要舞台；阿拉伯对伊比利亚半岛的扩张与十字军东征的数次战役，使得地中海沿岸在动荡中成为一个有机的整体，很难用欧洲、亚洲、非洲这三个地域单位对它的整体性进行肢解；而《出埃及记》向我们展示的犹太人的宗教性地理移动，以及耶路撒冷动荡的三千年历史，则把亚洲西部地带并不在地理上自足的模糊性格充分地展示了出来。地中海文明，让我们在遥远的历史中感知早期人类在血火中形成的一体性，或许希腊时代的神话最为具体地演绎了这种一体性：欧洲的名字“欧罗巴”，来自腓尼基（即今天的黎巴嫩一带）公主，从今天的地理感觉出发，完全可以说这个美丽的西亚公主被宙斯劫掠到另一个大

陆，由此孕育了欧洲。在很长一段历史时期内，亚洲西部的地中海东岸，作为东西方文明与物产的融合交汇地区，很难简单地用五大洲的划分方式切割。或许正是出于这样的原因，直至今日，与欧洲和北非共享着深厚历史文化渊源的中东地区，并没有强调亚洲作为独立认知范畴的重要性。

然而尽管如此，亚洲作为一个相对自足的范畴，却越来越频繁地出现在现实操作与知识论述当中。亚洲之外的地区，特别是欧美知识界，在使用这个范畴的时候，至今仍然没有完全摆脱“亚细亚”这个地理概念在诞生伊始即被赋予的“非我族类”语感。换言之，亚洲这个范畴之所以存在，在很长一段时间是因为西方世界需要满足“东方主义”的需求，它需要通过确认与自己完全不同的他者来反衬自己的先进与优越，这构成了西方的东方主义具有强烈的猎奇特征。这一点，不需要引证萨义德就可以了解。很多东方知识分子之所以否定亚洲作为独立思想范畴的合法性，恐怕主要的原因也在这里。

当然，这种情况由于近年来国际关系的变化以及西方进步知识分子的努力，在内容上发生了很大的改变：历史上作为“非我族类”的他者，亚细亚是非理性的、落后的、停滞的象征符号；而在当今世界，尽管优越感残存，但是西方知识界已经开始利用亚洲这个符号把自己相对化了。亦即，通过对于“亚洲”这个范畴的确认，西方世界的知识生产开始趋向于把自己的定位从涵盖全球的人类导师逐渐转移向作为世界一部分的位置。虽然这个转移尚未完成，但是毕竟在今天，曾经盛行于西方知识界的对于文化本质主义的攻击，已经不再如同当年那样不可一世，少数西方知识分子也开始思考自己文化的特殊性问题。不过，值得指出的是，尽管亚洲作为他者，开始在西方的语义学里拥有了某种可以与西方世界对话的“类平等”状态，但是平等远未实现。不言而喻，亚洲各国的精英只有把自己的历史“翻译”成发达国家精英可以听懂的解释，亦即使用产自欧美的概念与理论框架，才能顺利地与“世界”对话；甚至亚洲内部或者第三世界的知识精英彼此的对话，在今天也部分地需要经由欧美的理论渠道来完成。

非洲的泛非主义与拉丁美洲的一体化，在某种程度上也反衬了亚

洲一体化的困难。在今天，即使积极地使用亚洲这一范畴的东亚，也远未完成现实中的一体化，更何况整合在文化上存在着差异的东亚与西亚、南亚呢？泛亚主义难以形成，使得亚洲论述的正当性受到了质疑——一个不能被作为有机整体加以整体认识的对象，怎么能作为论述范畴加以使用呢？于是，关于亚洲的讨论不得不语焉不详地避开一些关键的环节，在模棱两可的知识氛围中，亚洲这个地理范畴面对着重重质疑：亚洲究竟是一个地缘政治的概念，还是一个文化认同的概念？它是否可以在价值层面乃至原理层面承担独立的功能？内在地拥有多个文明的亚洲，是否有一个可以整合起来的有机框架，作为论述的单位，亚洲是否可以作为整体发挥作用？

上述种种认知的困境，与特定的历史原因和认识论基础相关。就历史原因而言，五大洲的区分起源于欧洲人的世界认识，亚洲范畴作为欧洲人确认自己优越地位的概念，曾一度使亚洲人蒙受屈辱；而亚洲内在的多样性以及中东地区与欧洲、北非的历史渊源，都使得它在论述上难以回避以偏概全的麻烦。就约定俗成的认识论基础而言，一个地区的成立，需要整合为一的抽象过程，事实上，欧洲史的写作就是基于这种抽象的思路。在经历了宗教、思想、现实社会发展等各个层面的抽象之后，多样化的欧洲被成功地整合为一个整体；而亚洲史的写作，无论如何都只能是一个拼盘。假如亚洲被作为一个单位讨论的话，那么它必须跨越“无法整合”的鸿沟，这就意味着世界史的认识论原理不得不经受挑战：无论是地区的历史还是人类的历史，迄今为止都墨守着一个潜在的约定俗成，那就是向着同一个方向发展的多样化历史，可以抽象为一元的多元化图景。在这样一种认识论的前提下，知识人共享了关于普遍性的理解方式：从多种具体的个别性中抽象出来的同一性，具有高于个别性的价值，因此，普遍性高于个别性，而拒绝被抽象的特殊性，由于不能整合进普遍性，则在价值天平上贬值。

与西方世界的亚洲研究不同，亚洲人的亚洲论述，一直处在尴尬的位置。它有时介于国别论述与全球论述之间，构成某种中介环节，有时又似乎找不到定位因而模糊不清；有时当国别论述无法处理那些

跨文化状况的时候，亚洲论述可以登台救场，有时为了批判来自美国的霸权政治或者来自发达国家的知识谱系，亚洲论述可以提供立场……不过更多情况下，亚洲学者中的主流认识多倾向于认为亚洲范畴在学理上并不成立，它不过是政治家们为了解决当下的现实课题而使用的工具而已。

或许正因为如此，并不现成的“亚洲”，是一个需要讨论乃至争论的对象，它甚至并不是“就在那里”的现成实体，它需要寻找自己存在的理由。

通向亚洲的理论路径

1.空间与人类社会的关系

在考虑亚洲这一范畴能否成立时，首先需要思考的问题是：社会的存在方式、思想和知识的生产是否与特定的空间有关？

思想与知识的生产与传承，首先是历史的产物，因此，通常被认为与“时间”密切相关。这意味着我们无法把思想与知识产品单独从它所由产生的那个历史阶段抽离出来，随意在另一个时间阶段中解释；意味着思想与知识在第一义上必须活在它所在的那个时代的问题群里，而那些拥有超越时代能量的思想产品，则必须经历必要的转换，才能在后来的时代所生产的问题群里被激活，且往往会因此而焕发出不同的色彩与意味。关于这一点，历史哲学与史学理论已经有了充分的积累，无须在此赘言。然而思想与知识的生产是否与空间有关，亦即它们是否与地理环境和人文环境直接相关，或者换言之，它们是否受制于人文地理条件？对这个问题，学界的认识并不像历史时间与精神产品关系的讨论那么充分。亚洲范畴能否成立的问题之所以依然成为问题，部分地与这种认识论积累的薄弱情况相关。

我们先来看看历史政治地理学的讨论。周振鹤的《中国历史政治地理十六讲》简明扼要地整理了中国历史地理学作为学科的历史沿革

与研究现状，并进一步讨论了在历史地理学的基础上如何转化出历史政治地理学的范式。在这部著作中，周振鹤涉及了一些相当重要的问题。

《中国历史政治地理十六讲》主要讨论历代行政区划的沿革与政治和地理这两大要素的动态关系。作者的学术兴趣所在，是如何把记录性和描述性的国家疆域以及行政区划研究提升为探讨其中规律的历史政治地理学，因此侧重点在于行政区划的制度安排本身，但这并非本文关心的问题。此书给笔者的启发在于，对于历史和政治过程的研究，不能仅仅设定在人与人关系这一个方面，同时还必须兼顾到人与自然的关系。在讨论政区设计原则的时候，作者强调了一个有趣的现象，即为了行政管理的方便，政治区域在选择地点和划分边界时，往往照顾到了山川形势的地形地貌特征。例如首都设在易守难攻并且离强敌不远的地区，以便于指挥作战并在各方面统领调度全国，这就是长安与北京定都时的基本原则；同时在另一方面，行政区划最终还是要服从于政治治理的需要，因此绝非任何时代的行政区划都与地理意义上的自然地形地貌相吻合。最为突出的是元朝，在元初建立的行中书省作为临时的军事政治区，在地理区位上采取南北狭长形布置，与山川多东西走向的地理环境相冲突；但是在政权稳定下来之后，为了适应对农耕民族的管理，行政区划又顺应了地理环境与经济区，从纵向变为横向了。3

在周振鹤讨论的诸多问题中，最吸引笔者的是下面两个问题。首先，政治地理和人文地理，都要考虑到地理因素在人类社会生活特别是政权运作方面的功能。山川形势对于政治、军事、经济生产的意义自不待言，对于社会生活的形态也有着潜在的影响。因此，位于高山或大河两侧的居民，有可能形成各自不同的社会风俗和秩序感觉；而一定规模的封闭地域，由于自然环境产生的天然障碍，也最有利于造成政治经济上的割据局面。因此，历代政权操控者都很重视地理环境对于政治经济格局的影响，在政区设计上考虑到自然地理条件这一要素。周振鹤因此总结出，在中国历史上划分行政区划的时候，基本上是采用山川形便原则（即利用山川的自然区隔形态建立行政区划，政区边

界与自然地理区域的边界完全一致）和犬牙相入原则（即刻意违背山川地理的自然走势，破坏自然地理边界的自足性，使割据局面难以出现）这两种相互矛盾的划分形态。这些例子都充分说明了自然地理条件在政治与人文、经济与社会方面所具有的功能。

其次，对于自然地理条件的认知，是人类划分为不同政治群体的必要条件，人们不仅要适应自然地理环境，而且力图不断地对环境进行改造与干预。因此，这种人与自然的关系并非单向度的自然决定论，而是一种双向度的“客观的主体性”命题。即主体性的认知受制于客观自然地理条件，但是只有透过主体的认知与介入，这种客观自然地理条件才能具有人文意义。没有哪一种历史可以离开它所由产生的那个具体的地理空间而天马行空，周振鹤援引德国政治地理学创始人拉采尔在19世纪末创立该学科时的名言，论证了地理区域与政治过程相互作用的实质：“每一个国家都是部分人类与部分地域用政治思想结合在一起的。”[4]显然，政治、人文与地理因素的结合，为透视每一个共同体政治文化特征提供了立体的角度，而这中间地理条件的应用，则取决于人的主观能动性。周振鹤认为，“政治区域的地理分异是与地理区位及政治形势密切相关的，所以这种分异不能不是一种客观存在，另一方面这种分异又因人的主观意图而更加显著，这些意图有时是正式见诸文献的，有时却有点隐晦，这就需要我们予以分析诠释”[5]。显然，把人与地理结合起来的认知方式，很容易遇到的一个陷阱，就是所谓的地理（自然条件）决定论。为了避免过分夸大地理因素对于人的塑造功能，需要建立有效融合所谓主观性与客观性的视野，避免机械化的二元对立。

借助于历史政治地理的视野，我们可以考察一个重要的现象，即作为实体的自然地理环境的相对固定性与作为动态存在的人类个体的相对流动性，在这种主体与客体的结合过程中，获得了相对稳定却不断变动的特质。相对稳定，意味着山川地貌、植被生物、温度湿度、日照条件等等一系列特定地域的特定环境因素，虽然也会随着时间推移和人类的影响发生变化，但是这种所谓“沧海桑田”之变毕竟需要相当的时间，与人类的寿命相比，显然具有相对的稳定性。这种稳定

性，为人类的社会与历史流转提供了某种制约性格，特别是对于社会习俗与文化氛围的形成，提供了某些潜在的根据。人类正是在适应与改造不同的自然地理环境并在此基础上建立政治共同体的漫长过程中，形成了各个共同体特有的生活方式和社会关系，并在传统的不断积累和不断变化中形成了各自的文化逻辑。

所谓文化特质（在区别于将其绝对化和固化的意义上，我们不妨把这种特质视为不同文化所具有的特殊性），正是一种相对稳定却不断变化的事物。它的相对稳定性并不能直观地归结为自然地理的实体性所造成的制约，而需要归因于更复杂、更不可视的人与自然以及人与人之间的相互关系。假如没有这种稳定性，各种意义上的“传统”将不复存在。而这种相对稳定性，由于人的流动性与人群的相互融合、不断重组，会在历史脉络里发生或急或缓的变化，在极端状态下，当然也会出现文明或文化的灭亡。在人类历史早期的剧烈战乱中，这种灭亡更为显著，但是随着人类历史的演进，更多的变化来自外来因素对既有结构提供了刺激，促使原有的结构方式发生变化，在这一过程中，最重要的变化不一定是外来的要素直接进入本土，而往往是本土原有的要素在重组中获得了新的意义和定位，并由此部分地改变了既有的文化与社会结构方式。由于个体或群体在不同地理空间之间流动，原来相对隔离的地理空间在人文意义上开放；这也就是说，流动的人群在相对不流动的地理空间中，会促使长期形成的人文地理关系发生各种变化。相对稳定的人与人的关系以及人与自然的关系，在新的刺激之下，往往会重新安排和定义已然形成的各种秩序，以打造新的平衡局面。

在各种各样的流动中，最为极端的流动当然是战争。古代的战争对地理环境的依赖远远高于现代战争，反过来看，其打破人文地理空间自足性的功能也远远大于现代社会。亚洲这个概念的起源，与古代地中海地区的战争所导致的流动性有着密切关系，它的含义具有动态的内容：在阿拉伯人向西班牙扩张与十字军东征的过程中，小亚细亚或者东方一度作为敌对的人文地理空间被识别，但是与此同时，它也因为战争所带来的接触和冲突产生了融合，即奥斯曼帝国曾以正统罗

马帝国自居，印证了在最初时期亚细亚这一称呼只不过是区别于西罗马帝国、具有泛希腊化特征的地域而已。

而亚细亚作为一个独立的地域，在欧洲眼里也并不是一成不变的。对于中世纪结束之前的欧洲而言，亚洲或者东方仅仅是伊斯兰文明的代名词，它与欧洲的基督教文明在历史上形成的恩怨，使得它成为“东方的他者”。但是随着欧洲耶稣会士逐渐进入明清时期的中国，在传教的同时也向欧洲介绍中国的风土人情与物华天宝；东印度公司深入印度和其他远东地区；英国殖民印度以及向亚洲东部进一步深入；鸦片战争前后欧洲势力入侵中国……这一系列历史过程，使得欧洲人意识到，不仅伊斯兰文明是他们难以理解的东方文明，而且还有更多更复杂多样的文明存在于他们的世界之外。在所谓现代化向外扩张的历史时期，随着欧洲人对远东的地理发现，亚洲这个称呼逐渐扩展为今天的亚洲版图。

正是由于欧洲发生工业革命，并把工业革命建立在殖民掠夺基础之上，在这个时期，亚洲才真正成为问题：它意味着欧洲在军事与经济上对外扩张的时候，需要以他者的落后证明自己的优越。产自欧洲的所谓“亚细亚生产方式”说，源自黑格尔的亚洲历史停滞论，暗含了通过证明亚洲的停滞落后而反证欧洲优越的思考方式。原本多样的历史进程，在近代以来的欧洲对外入侵并把自己的社会模式输入到欧洲以外地区的时期里，被整合为单一的进步——落后的时间序列，这就是进化史观曾辉煌一时的历史基础。

政治、人文与自然地理的结合，让我们得以认知特定文化与具体时空的结合形态，从而帮助我们了解即使在高度流动的状态之下，每个社会也依然具有它自己的特点。从来不曾存在一个普遍性的社会模式，因而也不曾存在过可以放之四海而皆准的判断标准。每个社会都有自己的内在肌理和错综复杂的人间秩序，这些政治历史地理特征并不会因为欧洲的入侵而简单地欧化。它的变动，是在传统的基体之中发生的，正如同一个人可以从孩童状态长大、衰老，身体外观会呈现不同的外貌，感觉方式也会发生很多变化，却不会变成另外一个人一样。

同时，恰恰是因为人类社会随着欧洲式“近代”而产生的日益加剧的流动状态，反倒使得无法封闭的世界产生了划分为区域的需求。除了上述西欧对于后发地区的优越感这一理由，不同区域之间的巨大差异也使得人类无法把世界简单地视为一体加以认识。尽管欧洲殖民者“发现”世界的努力伴随着高度自我中心的霸权本能，但是人类生活的多样性，也正是在这个西欧试图征服世界的过程中被揭示出来，而亚洲也在这个流动着的状态中越来越获得了存在感。

一个简单的例子或许是《利玛窦中国札记》。这部西方传教士的著作虽然把对他们而言非常陌生的政治与文化系统用他们自己的术语翻译成了为欧洲人所熟悉的社会风景，例如把中国的科举制解释为具有学士、硕士、博士三级学位的考试，把孔子定位为哲学家，等等，但是这种套用无法有效地解释内在于明清之际中华帝国的历史逻辑。在融入中国社会这一点上，利玛窦可算是高度敬业的典范；然而即使利玛窦身着中华服饰，使用流利的汉语，最后长眠于中国，他也依然无法理解中国历史的内在逻辑。这部著作里，利玛窦的记录是由准确的细节与事件过程在传教这一线索上组合而成的，前近代中国的物产富饶与蛮荒的民生、技术的进步与科学的落后、发达的文人文化与野蛮的社会乃至法律习俗等等，这些对立的要素均不加过渡地组合为一个整体，使得遥远的东方帝国成为在细节上与欧洲相通但在整体上却难以理解的奇异国度。6

正是这部不朽的传教士著作，间接地揭示了亚洲的存在理由：利玛窦与金尼阁，虽然没有使用亚洲这一概念讨论前近代中国的空间位置，但是他们设定的读者对象并不是意大利人或者比利时人，而是“欧洲”。作为明清之际中国的价值参照系，欧洲一直隐藏在这部著作的字里行间，它使得中国处在一个可以被部分地理解的位置上。而利玛窦传教的使命感，使得他更关注中国作为一个政治文化体的独特性，并试图以此找到传教的突破口；他利用欧洲的语汇让中国转化为欧洲人可以理解的对象，同时十分注意呈现中国不可理解的部分。这种并不简单回收中国的努力，反倒因而向我们展示了难得的客观态度，从而建立了“欧洲与东方”这样一种双重的视野。

来自欧洲的这类双重视野有多种版本。比起利玛窦温和的双重视野来，还有更为激烈的双重视野。例如英国地理学家麦金德提出的“欧洲文明是反对亚洲人入侵的长期斗争的结果”一说。麦金德认为欧亚大陆是一体的，且欧洲对于世界的探索和发现已经完成，但是这与他区隔欧亚历史并强调二者的对立并不矛盾。他认为来自亚洲腹地、欧亚大陆中心的游牧民族，在历史上几次入侵欧洲，导致了欧洲与亚洲的对立并使欧洲在对抗来自亚洲的压力时创造了自己的文明。他甚至因此而强调欧洲和欧洲的历史隶属于亚洲和亚洲的历史。麦金德在日俄战争爆发前夕发表的著名讲演《历史的地理枢纽》，强调15世纪蒙古人入侵对于欧洲的意义，从而结构了他关于欧亚大陆海洋边缘地区强国与内陆枢纽地区大国的历史政治地理图景。7麦金德的时代局限，使得他过于强调人种的对立并把它与欧亚关系对应；但是在认识论意义上，他提供了一个把亚洲和欧洲置于欧亚大陆历史动态中认识的思路：欧亚大陆是一个舞台，而亚洲与欧洲则是这舞台上的两大角色。当然，它们可以在不同的历史脉络里变身为更多的角色，然而却不会因此而被取代。

麦金德的这个讲演影响很大，日本著名伦理学家和辻哲郎写作于20世纪20年代的《风土》，里面也依稀可以辨认出它的一点影子。但是，和辻关注的问题与麦金德并不一致，他更关注的是人类精神的风土特征。

“风土”这一概念并不是历史政治地理学意义上的“自然”。在后者的现代学科领域里，自然环境基本上被视为外在于人的主观世界的客观条件，人与自然的关系被视为通过人类社会在自然条件制约下反过来利用后者的过程。因此，在这样一个视野里，人的精神活动被作为“客观存在”加以对待，所以研究重点偏向于典章制度和历史事件，而不擅长于处理特定历史空间中人的精神特征乃至认知方式等等课题。和辻哲郎为《风土》一书确定的副标题是“人间学的考察”，这使他的风土学区别于历史政治地理考察。在序言开篇处，和辻写道：“本书的目标在于揭示风土作为人间存在结构性契机的性格。因此，自然环境如何制约了人间生活这样的问题，并不成为讨论的对

象。一般而论，被视为自然环境的部分，是把人们的风土性作为具体的基础，从中分解并对象化出来的东西。在思考这种自然与人们的生活之间的关系时，人们的生活本身业已被对象化了。因此，它是考察对象与对象关系的立场，而不是关于主体性人间存在的立场。我们的问题在于后者。即使在这里风土的形象不断地被作为问题讨论，那也被视为主体的人间存在的表现，而不是所谓自然环境。”8

和辻哲郎使用的“人间”概念，强调了人的社会属性，亦即强调了人的“关系性”。这个词翻译成中文比较接近于“社会人”，但是本文希望直接使用“人间”一词，是因为中文的“人间”一词直接就是空间概念，日语的这个语汇可以为中文的“人间”注入“个体”的含义，它比“社会人”更具有空间的语感。和辻使用“人间”，意在纠正海德格尔以个体的“人”作为主体的视角，《风土》写作的初衷，是和辻为了弥补海德格尔《存在与时间》在存在论意义上把空间视为第二义的缺憾。他认为对于空间感觉的强调，有助于把人在具体社会关系中的经验状态作为主体性的重要基础加以认知，而海德格尔忽视空间的意义，仅仅从时间的角度定位人的存在，将使其论述流于抽象，难以获得历史感。

和辻哲郎这种对于人间风土的考察视野，使他的论述区别于主体与自然环境二分法的研究立场，也使他不需要如同历史地理学那样去论证人的主体与自然这双重要素的客观性和对象化问题。人间本身就是风土性的存在，和辻的研究把问题引向了人间风土的精神特质。空间在这里并不是一个容器，而是渗透到人类社会生活本身的构成要素。和辻关注空间特质对于特定区域人间精神活动方式所具有的意义，他由此把世界上不同的区域划分为季风、沙漠、牧场三种风土，认为亚洲的东亚与南亚属于季风风土，阿拉伯世界属于沙漠风土，欧洲大部分地区属于牧场风土。在对这些不同文明进行分析时，和辻尝试着把不同的气候植被等自然条件与人类精神世界和生活方式的结合，作为自己的课题。例如季风地区的气候多变和雨水分布，使得人们不能不勤于耕作，勉力除草，同时也养成了包容与耐受的温和性格；沙漠的残酷生存条件，导致人们的刚烈与战斗性格；牧草风土对草场与农业的有利条件，使得人们免去了除草等繁杂的劳作，可以有

更多时间享受生活……和过在这样的分类中又发展出更为精细的交叉型风土，把问题推进到了利用风土的视角讨论所谓“国民性”的程度。

今天看来，和过关于三种风土及其延伸类型的分析缺少说服力，甚至其中有些分析显得牵强附会。但是这部名著的真正意义或许并不在于对三种风土类型的具体文化分析，而在于它提供了一个至今仍然发人深省的视角：把人的社会文化属性置于空间里加以认知，提供了从特殊性入手理解历史的有效途径。

《风土》最后一章在原理上对于“风土学”在欧洲的发展进行了整理。风土学并不是一个明确的学科，至多是个潜在的问题领域；和过调动了欧洲哲学与思想领域中相关的部分，使其可以形成相关的问题场域。在此意义上，他把赫尔德、康德、黑格尔、费希特、谢林、马克思以及拉采尔等作为风土学的思想家，其中他尤其重视赫尔德[9]的风土观念在这个问题域里所起的里程碑作用。他花费大量篇幅详尽地介绍了赫尔德对于风土的看法，认为他把风土与人的精神结合起来考察是非常重要的。他把赫尔德的精神风土学归纳为以下五点：一、人的感觉是风土性的；二、人的想象力是风土性的；三、人的实践性理解是风土性的；四、人的情感与冲动是风土性的；五、人的幸福感是风土性的。这五项内容结合，勾勒了一个考察不同民族的人们建立不同精神世界与生活方式的基本视野，而其中幸福感的风土性占有特别的位置：“幸福对于赫尔德来说，是特别重要的概念。对他而言，文明或者文化未必意味着幸福。只有朴素的、健康的生之欢乐，才是真正的幸福。……这里体现了赫尔德独特的人道观念。人只有在不支配任何人，同时也不受任何人的支配，把这种状态视为幸福的时候，才是人道的。……从这样的立场出发，赫尔德对于搅乱了全世界的欧洲人发出了警告。欧洲人不可以用自己的‘幸福’观来衡量其他国土上居民的幸福。欧洲人在幸福感这一点上决不可以自视为最进步的，或者是模范的。它不过显示了欧洲特有的一种类型而已。在世界各地，从人道的见地出发来看，绝不逊色于欧洲的幸福，就存在于不同土地所具有的各自不同的形态之中。幸福是风土性的。”[10]和过对于赫尔德的重视，显然在于他建立了“精神风土学”这样一种视野，并且以此把

问题推进到了平等地尊重各个民族的个性这一重要的到达点。赫尔德的诗人气质，使得他无法在哲学上建立关于风土的历史哲学体系，和辻认为这个工作直到黑格尔那里才完成；但是，和辻并未因此低估赫尔德执着个别性的意义。和辻认为，在对立于德意志观念论的意义上，赫尔德具有特殊的意义，因为他提供了被康德所忽略，同时也是康德哲学无法处理的具有个别性特征的历史世界。同时，他出于自己定义的人道意义而表达的对个体多样性的尊重，也使得他打破了把人类发展秩序仅仅视为前后继起过程的思维，试图建立同时并存的世界史秩序。这种因为缺乏概念准确性而受到康德诟病的“历史哲学”，体现了这位诗人哲学家宏大的“整体性直观”。[11]

与赫尔德相比，和辻对于在哲学上完成了体系化的黑格尔历史哲学给予了保留性的评价。这首先是由于黑格尔把欧洲人尤其是日耳曼人视为上帝选民的优越意识使然。当然，也因为随着黑格尔之后世界历史研究的长足进展，反衬出黑格尔时代欧洲对于东方世界的无知。然而黑格尔的“风土哲学”仍然具有意义。和辻指出黑格尔“一边立足于把欧洲文化的历史视为世界史的立场，却一边不得不放眼于欧洲之外，考察欧洲以外的自然类型，这一点可以让我们充分地找到它具有的意义”[12]。

当然，风土作为人类在不同空间里不同精神的呈现方式，当将它与民族精神结合起来强调的时候，始终伴随着走向极端的危险——拉采尔的政治地理学强调国家作为有机体的生存机理，因此为对外扩张提供了理论依据；这一有机体说在其后又被瑞典的国家学倡导者鲁道夫·契伦[13]进一步发展为地缘政治学或者说国家学。契伦写于20世纪初期的代表作《作为有机体的国家》，强调国家作为有机的生活体，是一种以民族与国土构成的特定实体性存在，当空间有限实力强大的时候，则利用殖民扩张国家有机体就是正当的。和辻哲郎在对黑格尔之后的风土学进行梳理的时候，明确地指出了契伦的地政学在强调国土作为国家的人格时，最后导致了现实中支持殖民政策的国土学运动，是不可取的。[14]

不过在当下的历史政治地理学对20世纪初期的地缘政治学保持高

度警惕的时候，或许仅仅独善其身地面对地政学的危险性提供自己的“不在场证据”是远远不够的。问题恐怕在于，赫尔德的精神风土学说在提出之际就强调了各个民族要在平等前提下相互尊重各自的风土独特性，而这种开放的政治地理态度为什么没有成为其后地政学的主流？强调人类精神的风土性格，强调精神风土只能存在于具体的个别性当中，这些认知并不必然地通向法西斯的种族主义和殖民者的领土扩张。赫尔德的理论曾经唤起了中欧与东欧地区弱小民族发展民族文化的思潮，也在历史实践层面证实了这一点。事实上，精神风土学没有发展成为赫尔德意义上的“人道”之学，而更多地导向了以种族和国家有机体论为基础的地政学和国土学，除了具体的欧洲历史发展脉络，还与另外一个历史形成的欧洲式认识论有密切关系，这就是以欧洲优越感为基础的一元论普遍主义哲学。在直观意义上，似乎只要超越了地理空间的特殊性，进行所谓全球性论述，就可以克服地缘政治学的种族主义或排他性的潜在危险，但是这种想法是思维怠惰的产物。

事实上，“超越地缘”恰恰是地缘政治中危险部分的同谋，因为它的理论前提是一元化的普遍性预设。当普遍性被高度抽空时，它并无任何分析功能；当一元化的普遍性模式在进入论述的时候，必定暗含了下一步的偷换——把某一种特定的类型“提升”为普遍的模式。无须举例就可以明白，这种赫尔德曾经以幸福为例批评的欧洲人的“普遍性”感觉，在历史上被不断以各种形态再生产，至今仍然没有消失。所以，在思考精神风土的个别性特征时，对于普遍性的重新思考必须提到日程上来。

2.个殊性与相对性的意义以及普遍性的重新定义

亚洲论述遇到的最大困境，在于它构成的多样性。它无法被整合为一个单一整体，这一点已在本文第一节进行了讨论。很多反对亚洲作为范畴可以成立的观点认为，假如一个范畴并不能独立于其他范畴，那么它就无法成立；而不能独立的原因，则在于它既不自足，又不能被抽象为一体。

假如亚洲并不是一个历史范畴，并不伴随着如此复杂的沿革过程，那么仅仅从逻辑学出发，我们可以同意上述否认亚洲范畴的看法。然而棘手的问题有两个：一个是亚洲这个无法整合的范畴，在今天越来越多地作为一个单位在国际舞台上亮相；另一个是，否认亚洲范畴存在理由的人，却往往承认欧洲范畴有理由存在，尽管他们的欧洲想象多半是西欧，也并不覆盖整个欧洲。

如果说，第一个棘手的问题显示了认识与现实之间的错位，那么，第二个棘手的问题则暗示了存在着一个既定的认识论标准。后者的干扰，使得我们对于前者，即亚洲范畴的现实功能熟视无睹。因此，稍微对认识论的原理问题做些检讨，对于推进亚洲原理的思考或许不无裨益。

还是先回到政治历史地理学。在这个领域里，对于特殊性的关注是推动研究者进行考察的动力。研究人与地理空间的关系，目的在于对那些特定的问题有所理解，而不是以此论证可以反复呈现的规律。地理因素的千差万别，致使研究者的关注重点自然而然地从共同性转向特殊性，历史政治地理的问题多数涉及共时性中的特殊状态，这种视角上的特点显然与其研究对象的特质有关。关于这一点，50年代末西方地理学界的讨论可以提供更为直接的启示：当时西方地理学家争论不休的棘手问题，在于如何把地理学确立为一门科学；然而科学所要求的反复出现的“普遍”现象，在地理学内部很少能够找到；不得已退而求其次，地理学家尝试用“近似性”代替重复出现的一般性规律，用“关联性”代替统一性，但是他们发现，即使如此，这种种寻找规律的努力最终导致的结果，却是凸现了特殊性的不可舍弃。恰恰是特殊性的不可重复，赋予了地理学以发现的魅力，并且使得地理学家可以准确地进行工作。在此意义上，普遍规律的阐释并不是最后达到的目标，而是出发点上的基础工作，终极性的学术产品，则是无法回收到普遍性中去的个别区域研究：“任何普遍原理对一个特殊事例的应用，依赖于一般概念，后者只近似地符合特殊事例。最大限度的正确性之达到，需要决定特殊情况偏离于每个一般概念所代表的‘标准’之程度以及在过程关联中那些次要差异性所产生的结果。”[15]

地理学界的这些争论，旨在摆平共性与个性之间的关系。在科学至上的年代，对于个别性事物的轻视与对于规律即一般性抽象命题的重视，作为同一个认识论模式的两面，打造了人们对于普遍性的感知方式：不可重复的一次性事物，价值远逊于可以重复论证的一般性概念，对于规律的崇拜，伴随着科学拜物教扩展到了全球知识界。在这样的知识氛围里，个别性的经验，似乎主要的功能仅在于证明普遍规律的存在，因此，对规律形成干扰的差异，总是被合法地忽略。

但是地理学家注意到了一个基本事实：地理学的基础是人类对于自己视野以外世界的好奇心，即对于陌生和差异的好奇心。假如地理学仅仅研究那些可以排除差异的相同因素，那么，将导致它论述那些在世界各地重复出现的综合体，由此地理学将成为一个索然寡味且发展缓慢的综合性学科。

每一个地方都是独特的。当然，独特性之间存在着相似，这使得不同地域可以归类认知，而且通过对相似性的研究，可以建立关联性。然而地理学里并不能建立完全的相似，即没有如同一个豆荚中的两粒豌豆那样的相似情况。绝对的相似并不存在，差异使得相似难免似是而非。于是地理学家面对了一个难题：为了寻找相似性，他们必须要么把自己的研究设定在较低水准上，要么就必须严格限制研究对象："当我们在较低级水平上对待部分统一体时，我们可以找到许多几乎相同的事例。……然而，当我们研究地理学中比较复杂的统一体时，我们所找到的基本相似标本数目远较微少。同其他科学一样，我们把相似性大于变异性的事例划分为项目或类型，借以克服这个困难，但在这样划分的物体或现象中，每一个都包括许多独立的或半独立的因子，我们并没有在所有基因因子上形似的标本。它们只在我们所选择的特殊项目上相似，在其他方面可以显然差异，而研究结果可能表明后者并不是次要的。……所以我们面对着一个进退两难之境：为了研究足够数量的相似地区，就必须这样泛泛地划分类型，以至所包括的个别变异性超过了假定的同一性；如果为了避免这个危险，把类型足够地加以限制，又可能在每一个类型中只拥有一个标本。"16

即使在推崇普遍规律、力图把寻找规律作为学科之本的年代里，

即使极力强调普通地理学有不可取代的功能时，哈特向也敏锐地注意到了地理学对于个别事例的巨大关心并不能被宏观的综合研究所取代。他甚至断言：（认为一般研究即探讨普遍原理比个别地区分析和解释更具科学水平的地理学家洪堡）“的一般研究在当时虽然重要，到今天却很少价值，他企图作为自己学术峰顶的普通地理学（作为宇宙学的一部分）《宇宙》一书，甚至在当时亦较少贡献；另一方面，他对自己考察过的特殊地区所做的研究，却具有不朽的价值”17。

宏观的综合性论述固然涵盖面很大，但是对于解释具体的问题却几乎不提供帮助，人类并不生活在一般性观念里，可以说，所谓标准状态其实并不存在，现实世界的大事小情，总是在这里或者那里偏离标准状态。标准状态，亦即普遍性，其实仅仅是从无数个别性中抽象出来的一般性观念，由于舍弃了个别性中无法简单复制的特殊状态，它往往变得语焉不详。

醉心于普通地理学的地理学家寻求规律性解释，因此他们试图把研究重点设定在不同个别对象之间的关联性方面，亦即寻找不同对象之间的相似性。如上所述，在处理复杂问题时，这种努力很容易导致研究的虚假性。但是只关注个别对象的地理学家，则会冒另外一种风险，那就是过分沉溺于对象的特殊性，以至于自己的研究远离人类的基本问题，因此失掉与现实与思想的关联性。

哈特向致力在二者之间建立真正的联系。他的观点大致有如下几点。一、普遍性探讨与个别性研究，并无孰高孰低之分，也不是对立关系。前者为后者提供基础，后者则处理不能直接进行比较的复杂性问题。而为了寻找最接近真理的阐释，地理学发展了部分统一体相互关联性的假设，其中包括不能比较的相互关联性原理。这意味着，对个别性事例复杂性的描述，是一般性原理超过某一点之外所永远不能达到的。二、相似与差异并不是一对对立的范畴，因为在地理学里，相似并不意味着相同。当不同的对象被置于相似性中加以处理的时候，这仅仅意味着概括，也就是说，去掉那些次要的差异，更突出地强调主要的差异。所以，差异这个词也许改为变异性（variation）更为准确。三、为了用一个有限范围的地区变异性来分析复杂统一体，

必须把大地区划分为较小单位；区域概念的形成，并不是由于把世界视为许多区域的镶嵌图，而是为了在有限的区域内建立精确的描述与分析；在区域研究中，重点在于讨论关联性与关系性，而一些地理学家把区域研究进一步划分为作用区域与形式区域，它们不同于区域地理，带有非常明显的方法论特征，故可以从简单到复杂地应用在每一级地理研究中。18

作为以自然和人文地理为对象的学科，地理学一方面面对着大量不可重复的多样复杂现象，一方面又要以建立规则或者至少是寻找规律为己任，因此，这个学科得以最有效地表述了人类在主客观二元论中的认识困境：所谓普遍性（一般性）论述的覆盖面越大，就越是模棱两可地缺少解释力；因此，宏大叙述的共同特点在于，由于它希望尽可能广泛地总结规律性的命题，故不得不牺牲具体情境所包含的那些特殊性要素；而一个对象越是复杂，它的特殊性（即不可在其他场合简单复制的）要素就越是重要，这也就是地理学讨论的“变异”（差异）之所以成为重要的研究对象的原因所在。值得注意的是，哈特向使用“变异”替代“差异”时，希望强调的是特殊性之间的潜在关联，而非它们的排他封闭性。他认为相似与差异并不对立，强调了差异，就等于强调了在关系网之中的特殊性，这个思路曾经是结构主义理论非常重要的贡献，可惜的是除了结构人类学和上述地理学的讨论，它似乎并未在更广泛的知识领域里被共享。

普遍性的不断抽空使得它产生越来越大的覆盖面，同时也越来越失掉具体性与精确性而变得似是而非；但具体的个案研究也面对一个困境，即它可能因为追求对有限对象复杂性的把握而失掉与其他个殊性的联系。每一个个殊性都是一个整体，复数的个殊性之间，需要建立某种联系，才能帮助每个独特性获得它自身以外的意义。地理学提供的关于相似性的解释，在这一点上是耐人寻味的：相似这一范畴的功能不是求同存异，也不仅仅是归类，它是把每个独特的个别性之间的主要差异作为不可相互取代的变异特征加以联结的努力。地理学在50年代到达的这一思维成果，在今天是否有了新的发展，不得而知，但是对本文而言，这个到达点已经弥足珍贵，因为它提示了另外一

种“普遍性”思考进路的可能。

不需太多论证就可以想象，今天亚洲论述受到的挑战，正如本节开头指出的那样，恰恰是认识论上对普遍性的想象尚处于单一化状态所致。今天学界理解的所谓普遍性，是从无数个殊性中抽象出来的可以直接覆盖全体的命题。不能依靠抽象进行整合的对象，通常会被认为不能成立。抽象的普遍性本身当然有不可取代的价值，但是把它置于个殊性之上，赋予其高位价值，却正是地理学家们早在50年代就已经质疑的问题。地理学的研究事实证明，如果说抽象的普遍性论述高于个别性论述，它只是在个别性研究处于直观和粗浅的状态时才能成立；换言之，抽象的普遍性只有在学术含量较低的层面上，才具有优势；当个别性研究致力建立关于变异的讨论，即在关联性中讨论个殊性的特性时，普遍性不仅不具有优势，而且需要借助于个殊性研究才能够成立。不过关于这一点，地理学能够提供的启示不多，因为它最终还是设定了一个普遍性与特殊性的二元思路，因而不得不在变异是否就意味着普遍的问题上含糊其辞。为此，我们需要转向哲学家寻求支援。

近年来一直致力讨论“多种普遍性”的哲学家陈嘉映，在讨论普遍性与个殊性关系上进行了卓有成效的工作。本文使用的“个殊性”一词，就得自他的用法。当人们习惯于把具体的经验用“特殊性”和“个别性”加以区分，以强调那些不能被抽象的特殊性处于次要位置的时候，陈嘉映使用“个殊性”的意义是不可小觑的。在他对于普遍性的思考中，包含着一个重要的价值颠覆工作：普遍性并不是处于高位的价值，“上升到普遍性”是认识论比较简单的形态，而最重要的价值恰恰存在于“个殊性”之中，亦即存在于不可简单挪用的个别经验之中。

在通行的认识论中，人们已经习惯于使用“从个别经验中提取普遍性”的思维方式，把各种具体的经验视为初级的精神活动，而致力从这些具体经验中提取那些一般性命题，亦即可以直接应用于不同具体经验的抽象概念；因此具有共通性的命题一向被视为最重要的精神产品，当然这也与学界的理论崇拜不无关系。通常，论述从具体的个案出发，最后到达一个抽象的命题，会让人们获取“找到了规律”的安

心感，只是，人们对于“找到规律”的盲信，使得他们不能不忽略一个基本的事实：在人文与社会科学领域里，这种以“规律”自居的普遍性论述，通常是过于宽泛的宏大叙事，这些普遍性“规律”基本上没有解释能力，它们太像一个个空篮子，意义仅仅在于可以装进去各种不同的东西；虽然在多数情况下，人类对于篮子的兴趣，总是远远不及他们对放入其中的物品的兴趣。

陈嘉映试图正面对这个思维定式进行挑战。他说：“这些思考依托于一个巨大的传统：普遍者高于个殊者。我们各自处在一种特殊的位置上，要理解其他个殊者，需要先‘上升’到普遍性。特殊利益、立场之间发生分歧和冲突，要通过‘上升’到‘基于人性的普遍伦理标准’来裁定和解决。”[19]

陈嘉映从哲学认识论的角度揭示了这个“巨大的传统”的破绽之处。首先，他指出严格说来对立于特殊性的所谓普遍性是不能成立的。因为每个被定义为普遍性的语词，说到底仍然是特殊的名称。上帝也好，释迦牟尼也好，天也好，都是在特定历史文化脉络中才具有意义，因此它们仍然在全人类的范围内属于特殊性；而假如想要在更高层面设定一个普遍的价值，那就只能是“无名可名者”。其次，问题一旦进入了无名可名的层面，那么普遍性的功能也就很有限了。当普遍性被理解为超越一切的最高价值时，它就被抽空为没有内容的静态存在，没有具体内容的价值无法提供对复杂事物的有效分析，不能帮助人类思考；而当它有所指有所说的时候，它就不能不进入具体的语境，也就无法处于更高层次了。再次，抽象的普遍性也有它的价值，但是从个别存在中抽象出的同质性命题仅仅是普遍性中的一种，而且是比较简单的一种。陈嘉映问道：“为什么是‘上升’而不是‘平移’到普遍性，或者‘降低’到普遍性？”[20]所谓“上升到普遍”不是生活和思想的归宿，伦理思考中出现的普遍性环节应该为切身思考服务，而不是凌驾于其上。“‘无名可名者’之所以不可名，并非因为它是比语词所能够到的所有普遍者更加普遍——它根本不是殊相之上的普遍者，而是殊相之间的翻译与汇通。”[21]

陈嘉映最可贵的贡献还不只上述这些认识论批判。他从人类生活

的伦理意义上，积极地建构了有别于这种“巨大的传统”的普遍性思考。他认为，把个殊性与普遍性对立起来的思维必须打破，在新的关系里，普遍性成为特殊性的注脚；对整体的认知，依靠的不是从无数个殊性中进行抽象，而是把每个个殊性视为一个整体；普遍性并非凌驾于个殊性之上，而是作为各种标准与原则，在个殊性的内部获得有机的结合。同时，这也不意味着各种标准是外在的统一的，它们需要在个殊性中结合后，转化为个殊性本身。

在这个新的视野里，陈嘉映需要面对另一个同样巨大的传统，即对于相对主义的批判与否定。在以往的研究中，普遍主义的对立物不仅仅是特殊主义，还有相对主义。相对主义因为拒绝所谓普适性价值，会在知识上引起一些直观的困扰：它会被理解为失去统一判断标准而造成对所有即成存在的无原则认可，理解为搁置判断标准从而冒犯了世界秩序；在现实认知上，它有可能被具体化为文化保守主义、民族主义或者其他的排他立场。有趣的是，相对主义受到诟病，而近年来发展起来的多元主义论述却是正当的。这也是陈嘉映的疑问：为什么多元价值观体现的是宽容开放，相对主义就是一片泥淖？

粗略地说，相对主义与多元主义在历史脉络里是貌合神离的。前者搁置了多元存在之上的那个高于它们的价值前提，因而不仅构成了历史主义的理论基础，也为各种情况下的平等诉求提供了根据。前面提到的赫尔德，体现了相对主义最积极的一面；而多元主义更多的是自由主义政治理论的自我表达，它对于多元的强调并不是相对主义的，因为它有一个潜在的“普适性”法则，即人在政治社会中的自由。正是在这个意义上，被视为多元主义理论代表人物的柏林并不是个相对主义者。[22]多元主义被运用于民主政治论述，而相对主义提供的更多是思维方式。随着冷战意识形态的渗透，多元主义本身变成了一个一元的论述前提，这个基本事实恐怕不需要更多的论证。

或许正因为如此，相对主义的麻烦远远大于多元主义。它虽然比多元主义更深刻地面对了不同价值之间的平等问题，却也同时面对了“相对主义绝对化”的危险。假如相对主义被绝对化，除了虚无主义人们没有可以选择的判断机制。因此，几乎所有主张在历史和经验中

理解事物意义的思想家，都要对相对主义做出界定。卡尔·曼海姆的策略是用“相关主义”来避免相对主义的绝对化。他的《意识形态与乌托邦》和知识社会学充满了相对化的视野，却也时时警惕着价值虚无主义的威胁。曼海姆的相关论强调了不同客体的差异性如何通过把一种视角转变为另一种视角的方式来呈现，对他而言，知识的整体性体现为对于各种关系的有效程度与范围进行边界分析，体现为对于片面性的自觉认知。不过，即使是曼海姆这样有效转化了相对主义中积极要素的思想家，在挑战压抑差异的所谓普遍性的同时，也仍然不免求助于普遍性价值。只是，曼海姆对于普遍性认知的讨论，已经被转化为差异当中的具体要素，因而即使是抽象这一认知行为，在曼海姆那里都获得了历史性与社会性，因而拥有了具体的意义。[23]

陈嘉映试图走得更远些。在相对主义问题上，他延续了关于普遍性与个殊性关系的基本思路，试图为一向被人诟病的相对主义争取历史存在的正当性：“文化特殊论这类相对主义本来差不多都是防卫性的。百多年来，西方文明带着一套普遍主义标准压顶而来，用这套标准衡量，咱们古国处处不如人，国人难免生出几分自卑，如果文化各殊，西洋文化中国文化无所谓优劣，文化人心里会好过一点儿。从自我保护的角度看，文化特殊主义情有可原，然而，这里也有值得警惕之处。”[24]所谓值得警惕之处，就在于起源于文化自我保护的相对主义，未能从根本上摆脱普遍主义的一元价值观，它的自卑很容易转变为自大，因而难以贯彻相对主义的平等精神。所以，根本的问题或许在于如何在普遍性与个殊性之间建立新的关系，以改变既有的普遍性与特殊性“共谋”的结构。

陈嘉映的设想是，以翻译为参考模式，让普遍性承担连接不同个殊者的功能。在这种情况下，“个殊性不是普遍性的实现，个殊者通过相互理解和相互支持实现自身”[25]。普遍性作为个殊者相交集的中间地带，构成了殊相之间翻译与会通的地带，而不是高高在上的共相。换言之，普遍性绝非从殊相中抽离出来的同质性共相，而是使殊相得以相通的媒介。它不但需要存在于殊相之间交叠的部分（这是相互理解的起点，而不是终点），而且因为自身“无名”，须借助于殊相才

能获得意义。这是一个思维方式的革命性翻转：普遍性存在于两种或更多殊相交叠的部分，然而它自身的意义并不完整；只依靠殊相的交叠部分提炼共相，将会造成当年地理学家感到困扰的局面——只有把研究设定在较低水准上才能找到反复出现的共相，这意味着普遍性将无法处理那些复杂对象而变得索然寡味。因此，试图以复杂对象为解释目标的普遍性论述，只能借助于殊相的个别性语境才能使自己获得意义；也就是说，它只能进入殊相的内在结构，并通过这个结构为交叠的部分赋予意义，其结果，普遍性将会成为对于差异（或者是地理学家所说的“变异”）的探究与表达。如果说普遍性可以消除相对主义造成的价值虚无状态，那么，这意味着它通过促使殊相之间发生相通与交会，打破殊相的隔绝状态，使个殊者之间发生对于他者的理解与尊重。普遍性不是静态的外在标准，而是动态的交会过程；只不过，这个过程达到的目标并非价值与标准的同一化，而是多样性个殊者的开放式自我完成。

陈嘉映对于普遍性的这些讨论，为亚洲原理的讨论提供了有力的支持。不过，我们无法在此止步，为了推进讨论，我们需要转向历史。

亚洲原理的历史内涵

基于上述相关的理论探讨，可以整理出如下的基本思路：

首先，人的物质生活和精神生活，存在于特定的风土（而不是“自然”）状态之中。这种人间风土化的状态，是决定一个社会独特文化逻辑的重要基础，虽然并非唯一的基础；而所谓开放和流动，并不会消解这种独特性，换言之，即使人类世界完成了信息化的高度覆盖和消费方式的高度趋同，每个社会仍然还会存在它自己的历史纹理。

其次，人们的精神活动具有历时性的地域性格。历史在与空间结合的意义上，才能构成传统。对于时空结合的强调，并不意味着两个

抽象概念的结合，而是意味着作为历史主体的人，只有在时间与空间的结合之中才能构成“人间”。当我们说每个社会都有关于人的自由和平等的独特理解时，当我们说没有任何一种特殊的社会模型可以提升为普遍性模式时，我们所说的社会和人并不是漂浮在半空中的，它只能是风土性的存在。

再次，当我们把上述两个思考基点落实为自己的知识感觉之后，就完成了一个关于普遍性理解的转换。强调人类精神的风土性，丝毫不意味着以特殊性对抗普遍性；相反，真正的普遍性精神，需要伴随着对于多种个殊性的平等尊重，而不是利用霸权思维与抽象程序把它们硬性地塞进一个原本个别的价值框架。普遍精神只能存在于每个个殊性内部，通过个殊性的自我实现完成它自身的价值；比如，当我们把普遍性确认为人类应有的美好生活和善的状态时，它的抽象形态没有意义；这种可以为人类共享的普遍价值，其功能在于引导我们进入每一个个殊性对象之中，谨慎地探寻和理解它的内在逻辑。于是我们最终会发现，正如赫尔德所断言的那样，幸福是风土性的，它在每个个殊性中具有不同的含义。

最后，我们需要重新思考相对主义的积极面向。假如我们解构了一元化的普遍性理解，假如我们如同地理学家那样承认特殊性在揭示人类复杂生活意义上不可或缺的价值，那么，从相对主义中解救出积极的面向就是一个刻不容缓的课题。从历史上看，相对主义不具备直接的攻击性，倒是普遍主义的攻击性更强。当然，不具备平等精神的“相对主义”确实可以转化为具有攻击性的意识形态，地政学早期的危险性证实了这一点。但是赫尔德与曼海姆的思路也同时证实，把危险栽赃给相对主义是思维的怠惰，真正的相对主义没有危险，危险的是以相对主义之名推行的绝对主义。如同陈嘉映论述的那样，为了从相对主义获得积极的认识论资源，需要的不是所谓上升为普遍主义，而是打开封闭的个殊状态，建立个殊者之间的关联。

那么，上述思路与亚洲论述有什么关系呢？

由于本文第一节所勾勒的那些困难，亚洲论述一直局促于亚洲的非一体性和非自足性。就前者而言，比照欧洲范畴被建构起来的一体

性叙述，亚洲的非一体性尤其显著。至少，欧洲范畴虽然并不真的覆盖欧洲的所有国家，特别是它无法有效地处理在地理学意义上属于欧洲的俄罗斯；但是，它没有遇到亚洲内部多个文明共存的难题，在认识论上很少受到非一体化的质疑。至于非自足性，欧洲虽然同样存在，但含义却是相反的：欧洲的非自足性表现为它对外扩张的殖民过程，是“进入他者”并融合他者的强权过程；而亚洲的非自足性则表现为殖民者内在于自身的过程，伴随着屈辱与忍从。由于这种位置的差异，欧洲在非自足的现实状态下，依然可以用“非我族类”的思维拒斥已经构成其一部分的他者而建构自足性，但是亚洲似乎被剥夺了这个权利。

为什么“亚洲”不能如同欧洲那样被整合为一就没有存在价值？为什么欧洲可以在非自足的状态下论述自足，而亚洲却无法使用同样的思路呢？显然，有些理由是历史的，并不能仅仅用知识的方式解释。侵略战争与殖民、来自欧洲的进步史观和现代性理论，不仅在现实中制造了世界霸权的阶序，而且也在精神上造成了通行于全球的思维定式——这就是产生抽象一元普遍性论述的基础。使用“去殖民”一类的概念来讨论这类问题基本上没有实际功能，因为问题不在于确认霸权形态，而在于更微妙的知识感觉。或许该追问的是，当我们质疑亚洲的一体性时，我们在要求什么？当我们试图取消亚洲范畴正当性时，我们在警惕什么？

回到本文的脉络中来，或许我们可以换一个角度审视这个问题。在现实当中，亚洲（或者东亚）一体化的口号正在成为亚洲区域谋求共识的媒介，然而在认识论层面，亚洲一体化并不具有原理意义。它不可能如同欧洲那样制造一个共享的精神史陈述，相反，借助于亚洲的多样性风土特征，它提供了最好的重构普遍性原理的时空基础：在亚洲不同的宗教、文明、历史形态之间，建立不以追求共相为目标的个殊者连带关系，从而在保障个殊者实现自身的同时，建立多样平等的相互理解。借助于亚洲特有的几大宗教并存、几大文明共处的历史风土，我们可以完成不仅在欧洲和北美无法完成，甚至在非洲和拉美也无法完成的原理思考，这意味着舍弃共相而追求个殊性理解的新的

普遍性的诞生。亚洲范畴之所以能够成立，恰恰是因为它不是个殊者，而是多个个殊者共处的现实与思想场域；而只有亚洲的历史，提供了个殊者们尊重彼此差异的独特风土。亚洲并不是单一的认同对象：在历史上亚洲成为认同对象的历史瞬间，基本上仅限于日俄战争前后和二战之后亚非独立运动的短暂时期。亚洲的功能并非在于给我们提供一个可以投射情感建立认同的媒介，而在于它提供讨论新的原理、重新思考普遍性的空间——因为它的空间性格，亚洲原理具备再造普遍性的“风土”特征。

当然，上述的论述仅仅是理论上的一厢情愿。历史现实要严峻得多：亚洲历史同样充斥了血腥暴力。提起亚洲论述，东亚的人们首先想到的不是相互理解，而是日本的大亚细亚主义和大东亚共荣圈。由于它与侵略战争直接结合，中国人对于东亚或亚洲范畴持有反感，这种情感的强烈程度妨碍了人们历史性地对待亚洲主义的初衷：人们忘记了，不仅日本早期的亚细亚主义绝非简单的侵略意识形态，而是包含了连带感觉，中国的孙中山也曾提倡过大亚洲主义，试图以此制约日本的扩张态势。日本的大亚洲主义与孙中山的大亚洲主义，一个走向霸道，一个提倡王道，二者都认为地域性的跨国连带是抵制西方入侵的途径，也都认为需要有个中心，只是在如何连带、如何设定中心的问题上针锋相对。这段历史留给今天的我们一个课题：它是否意味着亚洲作为一个论述范畴真的不具有意义？

竹内好在20世纪60年代从事了一项艰难的工作，就是把“亚洲”原理化。他试图从两个方面推进这个工作。第一个方面是哲学伦理性的：他写作了《作为方法的亚洲》。这篇讲演稿的主旨，在于讨论亚洲究竟应该以何种方式进入现代化进程，是否只有按照西方的方式推行现代化才是唯一可取的？他把日本与中国的“现代化模式”进行了对照，指出前者是“外发式”的，即追随欧美的模式，后者是“内发式”的，即进行内部革命之后自发产生的模式。他认为，中国的模式（印度也被归入这一类型）代表了民众的意愿，比日本更为深刻。竹内好的这个讲演，针对的是当时日本社会占据主流的崇拜美国和西方、歧视中国和亚洲后发国家的风潮。他强调中国与印度的现代化是更彻

底的现代化，呼吁日本社会建立平等对待亚洲国家的习惯。

这篇讲演最值得注意也最难理解的是最后部分。当有听众提出日本应该摆脱美国式教育强加给日本的个人主义式民主主义，建立以亚洲原理为基础的现代制度时，竹内好这样回答：

“我与您的意见有所不同。我不承认人的类型存在区别。……我愿意认为，人的内容是共通的，就历史性而言，人是等质的。这样一来，我们不得不承认，近代社会这一存在在世界上是共通的，它催生了等质的人间类型，同时，文化价值也是等质的。只是，文化价值并非浮游在半空中，而是通过渗透到人群之中获得现实性。不过，自由啦平等啦这些文化价值，在从西欧渗透进来的过程中，如同泰戈尔所言，伴随了武力——用马克思主义的说法就是帝国主义；由于这种殖民地侵略在后面支撑着，使得价值本身贬值了，这才是问题所在。……西洋侵略了东洋，对此产生了抵抗，这种关系使得世界均质化了：这就是现在流行的汤因比等人的想法，这里面终究存在着西洋式的局限。现代亚洲人的想法不是这样的。为了在更大规模上实现西欧优秀的文化价值，东洋要重新把西洋加以打造，反过来对西洋本身进行变革；依靠这种文化性的翻转，或者说是价值上的翻转，创造出普遍性。……在进行这种翻转的时候，自己内部必须要具有独特性的东西。这种独特性是什么呢？恐怕不是实体性的。我觉得它可以作为方法，即作为主体形成的过程而存在。因此我为本文确定了《作为方法的亚洲》这一标题，不过我没有能力对它进行明确的界定。”26

这段引文值得细读。竹内好是在回答提问者看似正确的“去殖民”问题时讲这番话的，因此它的前提是反对把亚洲和西方视为实体性的存在物，这是他扣题的含义：主体的独特性不可以视为实体，它是一个“过程”，所以可以称之为“方法”。当然，这里说的方法绝非方法论，而是历史逻辑，或者说原理。在认识论层面上，现代亚洲人需要创造出新的普遍性，而这种普遍性是通过在文化与价值上的翻转，通过对提供了优秀价值又因殖民历史和霸权地位使其贬值的西洋进行“重构”，才能打破世界的均质化而产生。竹内好认为亚洲人创造的普遍性应该是非均质化的，这是他区别于欧美思想家的重要特征；为

什么普遍性不能是均质化的呢？因为它无法浮游在半空中，需要渗透到人群中获得现实性。因此，它必然体现为个殊者；但同时，竹内好强调了人类在价值上等质。这种等质价值意味着普遍性的实现有一个平等的前提，换言之，当个殊者之间共享了这个前提之后，相互理解与相互融合才可能发生；但是，平等的前提并不是普遍性本身，它只是为普遍性提供了契机。

竹内好对亚洲的讨论，对中国·印度现代化模式的讨论（显然，他对于现代化的理解更多是在精神层面，即人的解放）不免大而无当，会引起很多人在具体观点上质疑。但是考虑到这篇思想文本的哲学伦理性格，或许我们应该注意的是另外的问题：竹内好花费大量篇幅讲述五四运动具有的现代特征时，强调需要透过现代中国的混乱把握它远胜于日本的现代特性，这些分析并非出于他对中国的美化，而是准确地表述了他在上述引文中所谈到的“价值翻转”的含义。无论是当时还是现在，日本社会的主流一直认为混乱不堪的中国在现代化程度上落后于日本，而竹内好则是在日本最早质疑这种价值观的学者。他敏锐地看出，日本人对中国的傲慢态度，其价值基础恰恰是西方式的；这种单一的自我中心价值观，导致日本社会的歧视感，构成了动员侵略战争的土壤。在文化上与价值上颠覆“西洋式的局限”，并不意味着抵制来自西方的所有价值，对西方的打造与变革，意味着首先改造内在于亚洲的西方想象与价值序列。所以，来自西方的美好价值，注定要被受到西方侵略的亚洲人所实现，因为亚洲（或许应该说亚非拉）饱受殖民创伤的历史，才有可能把西方人不平等的等质性改造为真正平等的多样普遍性。就竹内好而言，他所表现出的普遍性精神，绝不是在中国确认“现代性”，而是对于中国在近代追求人的解放过程中内在变革精神的尊重——尽管在表象上，这种变革精神并不符合西欧的标准；他透过现代中国社会的混乱与落后状况，认知了中国在历史转变时期的巨大能量与巨大代价，他呼吁日本社会要努力理解这种陌生的“现代性”，因为它无法套用到任何西方论述中去。虽然竹内好使用了“现代性”这样的语汇，但显然，这只是一个“无名者”而已，它不是出发点也不是到达点，而只是进入中国这一个殊者的媒介。

竹内好一直致力反对日本社会的各种歧视与傲慢。他把这种社会风潮视为现代战争的民众基础。当他进行这样的思想工作时，亚洲始终是他的视角，是他建立主体性的依据。竹内好激活了他的战争体验，致力建立不畏强权扶助弱小的精神文化，他鄙视恃强凌弱的“优等生文化”，痛切地感到日本的风土缺少他所追求的亚洲性。他甚至以此把亚洲作为一种新的理念，认为只有那些具备了反抗帝国主义、具有内在革命性动力的社会才具有“亚洲性”，因此，他甚至认为以色列虽然位于亚洲，却不属于亚洲，而古巴却更像“亚洲”。27

竹内好这篇名作产生了很大影响。“作为方法”后来被思想者们在各种意义上转用；或许这篇名作的精髓并不在于这个说法，而在于上文所引那段左右出击的论述。竹内好不但打破了个殊者的本质主义立场，即打破了被绝对化了的相对主义立场，也打破了同质化的普遍性想象；他不但揭示了亚洲作为理念能够提升由于欧洲的侵略而贬值的人类价值，而且揭示了亚洲在形成了自己的多样性主体之后才能完成这个欧洲无法完成的任务；他不但强调对抗西方中心的必要，而且点明了西方中心的思维方式并不仅仅存在于亚洲外部，它更是亚洲精英们共谋的产物。

配合上述第一个面向，竹内好进行的另一方面工作是历史性的。他着手“抢救”日本历史上被裹挟进侵略意识形态中去的亚洲情怀，在早期亚细亚主义者那里寻找被欺凌的弱小民族形成连带的思想资源，并且着重讨论这样的早期资源为什么后来会发生变质，它在历史的哪个阶段被转化为右翼的意识形态。28对于思想者来说，从日后臭名昭著的军国主义意识形态中反溯早期思想的另类可能性是个严峻的考验，竹内好的孤独和被误解可想而知。而本文试图指出的是，亚洲论述恰恰是这样一个需要谨慎地追本溯源的范畴，它所蕴含的健康要素，始终与它所包含的危险性互为表里。这一点，正如上文涉及的赫尔德的精神风土学说并不必然造成国家有机体论乃至殖民主义的正当性一样，我们也需要谨慎地对待亚洲主义理念发生变质的历史过程。

朝鲜半岛在1910年被日本侵占之后，曾经一度存在的“东洋三国连带”想象受到了冲击，但是这并未妨碍朝鲜的义士们为东亚的和平

履行自己的“天职”。从孤胆英雄安重根到活跃在中国各地的朝鲜义勇军，朝鲜战士们把东洋连带的理想转化为具体的大陆雄飞。直到第二次世界大战结束，对于朝鲜半岛的志士而言，东亚意味着抗击日欧殖民者的共同空间，而并非由几个国家组合而成的国际地域。在朝鲜战争之后，冷战结构以朝鲜半岛为中心内化于东亚、半岛不得已分断为两个“半国”；即使在半岛内部的民族独立与统一成为首要课题的情况下，世界大战期间形成的这种朝鲜志士对于东亚的空间感觉也并没有消失，只是后来的韩国思想家们尝试着把它转化为新的国际视野。

白乐晴的第三世界文学论强调，世界只有一个，它并不是由三个部分组合而成的。这个论断意在摆脱围绕三个世界如何划分产生的纠缠，它的课题意识却在实质上继承了当年朝鲜义士们转战大陆时期的世界感觉：相对于拥有强权的资本世界体系，第三世界是一种自下而上来自民众的“全球化”，它使世界成为一个整体。白乐晴的第三世界论述，似乎否定了第三世界的空间特性，把它基本变成了思考世界的视角；但如果结合他对于分断体制的论述来理解，则这种机能性视角就会显示它的空间含义：困扰着这位韩国思想家的基本问题，不仅是韩国、朝鲜的分断现实，更是隐藏在这个现实背后的分断体制。分断体制的要害在于区隔，换言之，是通过对立的不断再生产阻断个殊者之间重合与连带的可能。29白乐晴在朝鲜半岛问题上明确反对脱离民众需求的单向统一，认为重要的问题不是统一，而是超克分断体制，亦即打破南北各自作为个殊者的隔绝状态，体现的正是尊重个殊者差异的平移的普遍性。以这样的视野理解他关于第三世界使世界成为一体的论述，我们很容易辨认其区别于单一普遍性论述的特征：白乐晴认为包括第一世界内部的第三世界要素都能够通过个殊者之间的连带建立起全球性联系，这显然是他超克分断体制的全球版构想，它的目标并不是使世界统一到一个标准上去，而是打破资本打造的区隔与分断状态，建立平等而多样的连带。

白永瑞和崔元植各自都以东亚作为命题推进了白乐晴的论述。他们都共享了白乐晴开放的相对主义视野，在朝鲜半岛特有的精神风土中为东亚赋予了具体涵义。白永瑞强调了两个看似对立的视角之间的

互补关系：朝鲜战争后的半岛成为东亚冷战的“核心现场”视角，与基于东亚在世界体系中和半岛在东亚秩序中所处的“双重周边视角”[30]；这对范畴的同时使用，暗含了类似于竹内好上述价值翻转的可能性。白永瑞提供的理论前景在于，把克服南北分断体制的运动作为周边视角的载体，从民众的角度重新思考如何对抗资本主义等等问题。崔元植称自己的东亚论为“第三世界的东亚论”，尝试着通过第三世界这一限定，把他的东亚视域与日本所代表的霸权性东亚论述加以区别。在第三世界的视野里，崔元植敏锐地指出：“如果意识到资本的运动是消除浸润着民众呼吸的独特场所，让一切附属于时间，那么，与场所之魂的沟通就永远是最核心的工作。”[31]第三世界并不仅仅是争取民族自决的理念，它需要成为“场所之魂”：只有当“场所”拥有了灵魂时，它才能有效地抗争“时间”序列所带来的关于现代化的单一想象，亦即截断资本全球化所造成的以第一世界幻象为模本的同质化趋势。这个场所就是“东亚”，它必然地反对“让一切附属于时间”的整齐划一，强调“一即多”。在此意义上，崔元植与白永瑞相互呼应，深化了边缘视角的意义：边缘视角不是泛泛的反中心论述，而是从民众出发的新的世界形成原理。崔元植基于这一思考，对日本的冈仓天心“亚洲是一体”的论述提出了警惕性质疑：“亚洲怎么可能是一体呢？让我们承认亚洲本身所具有的丰富多样性吧。只有这样，不忘记大框架的同时又能建立亚洲各地区之间小连带的事业才能够得到具体的进展。”[32]

韩国思想家的东亚论述，给我们提供的并不仅仅是地域共同体的诉求。借助于朝鲜半岛特有的精神风土，我们得以清楚地感受到，亚洲原理为什么需要存在，为什么无法以若干大国“代表亚洲”。[33]韩国的“双重周边”位置，提示了亚洲原理的灵魂——只有在处于相对周边位置的空间里，才有可能明确地产生这样的命题：差异才是普遍的。

与朝鲜半岛近现代难以形成亚洲主义的历史原因类似，亚洲论述在中国近现代史上也缺少可以形成思想传统的土壤。虽然我们可以找到相对有质量的亚洲论述，但它们基本上是以“反命题”的方式被一时性提出的。典型的代表是孙中山的大亚洲主义和李大钊的新亚细亚主

义，它们均针对日本日益升级的侵略态势，提出了建立另类的亚洲观念。当然，在共同对立于日本大亚细亚主义的前提下，它们相互之间也有对立之处。最重要的对立在于如何设定取代日本“霸道”的新亚洲理念：是激活中国传统的华夷秩序，重组现代版的中华文化圈？还是引进国际共运的理念，建立大小国家一律平等的现代共识？

孙中山认为，20世纪20年代的中国并没有脱离传统社会。当他进行三民主义演讲时，所预设的中国现代制度是以他想象的传统生民社会为基点的。正是在此想法的延长线上，他显然认为中国在创造与日本的霸道具有不同性质的大亚洲主义时，唯一的选择就是传统的王道。但是，假如我们以现代的眼光直接简化孙中山的王道思想，把它简单地等同于现代国家关系中的“中国中心主义”，恐怕与历史的纹理相去甚远。细读孙中山的《对神户商业会议所等团体的演说》，可以发现孙中山对于中国传统意义上的王道的定义是“仁义道德”，而他强调王道的用意，在于反对欧洲以坚船利炮的功利主义征服世界的霸道，在于警示已经显示了步西欧后尘态势的日本，呼吁日本回到“仁义道德”的正轨上来。

孙中山的大亚洲主义，核心观点有如下几个方面。一、欧洲的文化是科学的文化，导致物质文明的发达；但是这种文化又是武力的文化，它以飞机炸弹洋枪大炮压迫亚洲，使后者无法发展同样的物质文明，因而这是霸道的文化。二、亚洲的文化是仁义道德的文化，本质在感化人，而非压迫人；这就是王道的文化，有益于正义和人道。中国在昔日强盛的时候，弱小民族与国家均以中国为上国，以前来朝贡为荣，证实了这种王道文化的感化能力。三、亚洲各国面临的问题主要是主权独立的问题，然而依靠感化从欧洲殖民者那里获取独立是与虎谋皮，因此只能诉诸武力。不过武力的使用，在于为被压迫民族打不平，大亚洲主义提倡以仁义道德作为基础，联合包括欧洲内部受压迫民族，一起追求一切民众平等解放的文化。34

孙中山的视角中包含的一些重要历史因素，使这篇演讲具备了重要的历史功能：他讨论的是亚洲如何谋求从西方支配下独立，并在独立后不再重蹈西方覆辙这一历史课题。演讲在开篇即提到了日俄战争

给西亚的阿拉伯人带来的“有色人种”战胜白人的鼓舞，在结尾处却强调十月革命后的苏联“最近的新文化便极合我们东方的旧文化，所以他便要来和东方携手，要和西方分家”[35]，这个表述包含了一段厚重的历史。从1904年到孙中山演讲的1924年，俄国在这二十年里完成了从沙皇俄国向苏维埃俄国的转变，在孙中山看来这正是它与欧洲决裂与亚洲为伍的过程。孙中山在这里超越了人种肤色种种实体性条件，把亚洲推向了原理层面。可以说，近四十年后竹内好的“作为方法的亚洲”，也在同一层面上继承了孙中山对于亚洲的原理性讨论。

不过，孙中山虽然论述了大亚洲主义要追求被压迫民族的平等解放，但他对于王道的解释毕竟还是援引了传统中国社会的“中华文明圈”构图，这使他很难摆脱后代人对他的中华中心论的批判。或许在此意义上，李大钊的有关论述提供了具有互补性的参照。

李大钊在亚洲是否可以作为政治地理概念这个问题上，远没有孙中山的那份坚定。他在关于东西方文明的实体划分上，取的毋宁是一种“南北”分类。[36]不过这个地理意义上的分类法似乎没有妨碍他在翌年（1919）提出新亚细亚主义——李大钊针对日本的大亚细亚主义，明确地把亚细亚确定为论述主体。他强调，日本的大亚细亚主义核心在于吞并中国一家独大，且这种对欧美的主动宣战姿态不利于有可能产生的和平局面。李大钊呼吁以民族自决为基础，建立新亚细亚主义的地域联合体，与欧美的联合鼎足而三，完成世界联邦制。[37]同年，他发表第二篇文章以回应对他的质疑。除了那些比较容易理解的观点（例如反对日本的大亚细亚主义强权、认为新亚细亚主义是联合世界人民的自治主义而不是实体性的亚洲排外主义等等），李大钊的下述讨论暗含了重要的理论契机：针对质疑者提出的何以不直接联合世界各民族的疑问，他回应说，亚洲终是亚洲，非洲终是非洲，居亚洲的终是亚人为多，居欧洲的终是欧人为众，各洲有了小联合，才能构成世界联邦的第一步；针对质疑者以地中海文化的一体性证明小亚细亚与欧洲的关系更紧密的诘难，他回应道，即使小亚细亚与君士坦丁的关系更紧、香港广州民情与欧美更近，也不能作为亚洲不存在独特民情的证据，因为这些例证仅占亚洲有限的部分。[38]李大钊想要表达的是，世界各

民族的联合是一个“风土性”的事业，即需要考虑到不同地域的文化差异，然后才能建立民族自决意义上的平等联合体；而越过了风土性基础直接论述世界各民族的联合互动，容易因为无视地域风土的复杂结构关系而满足于空洞的纸上谈兵；主张打破欧、亚、非之分直接建立国家与地区的国际关系（这种思路至今仍然还有市场），则容易掉进近代以来强国政治催生的一元化逻辑的陷阱。

孙中山与李大钊上述论题均产生于清末民初日本早期的大亚细亚主义开始蜕变的时期。当时的中国面临亡国威胁，在谋求地域性连带的同时又不能不提防日本的扩张野心。作为两代政治活动家，他们的思想资源是不同的。孙中山试图重振儒家的道德政治理想，李大钊则依靠国际主义和民族自决理论。但是为弱小民族“打不平”，却是二者相通之处，作为国际政治的理念，这也为其后毛泽东的第三世界路线提供了内在的承续可能，我们可以在毛泽东的第三世界理论中发现这二者在新的时代与政治环境中如何转化和再生的痕迹。

作为地处欧亚大陆重要一端的复杂政治体，中国在历史上融合了几大文明的基本要素。在这个意义上，可以说亚洲内在于中国。但是这个内在于中国的亚洲，并不能等同或取代外在于中国的亚洲其他部分，因为历史已经赋予了这个内在于中国的亚洲以中国特征和中国逻辑；正因为如此，亚洲内在于中国，不但不会因此而消解中国这个政治体的存在，反而为我们认识中国历史无法简单回收到西方民族国家框架中去的丰富性提供了最好的路径。只是，为了认识中国历史这种丰富的亚洲性，我们需要做一些认识论的翻转，破除西方式的一元化和绝对化思维，真正建立亚洲原理：可以说，从亚洲的差异化原理出发看到的中国历史，将呈现新的图景。

本节简单地整理东亚地区历史上与现实中有关亚洲原理的部分讨论39，试图清理出一条基本思路：亚洲原理奠基于亚洲近代反抗殖民的历史，这反抗不仅是对外的，也是对内的。上述东亚思想家们在各自不同的文化语境中，以各自不同的方式表述了一个共同的历史感觉：亚洲并不需要用排斥非亚洲地域和人种的方式建立主体。换言之，欧洲原理排斥“非我族类”的思维惯性，对于亚洲原理是不适用

的。同时，亚洲也不需要统合为一个单数的整体，对于源自欧洲近代的霸权政治与霸权思维的反抗，为亚洲原理奠定了“差异才是普遍的”的相对主义诉求；在这种诉求的基础上，亚洲各地的思想家们建立新的普遍性思考模式：普遍性就是个殊者之间的理解媒介，是差异状态下个殊者的开放性自我完成，亚洲正是这种自我完成的精神风土之场。亚洲原理并不是世界体系的中间环节，而是另外一种认识世界的思维方式。只有在亚洲原理真正发挥作用的时候，冷战意识形态的阴影才会消失，历史终结于资本主义顶峰的幻觉才能被打破；只有立足于亚洲原理，场所拥有了灵魂，我们才能诚实地认识自身，认识世界。

注释

1 一个例子是孙中山在日俄战争之后从欧洲回国时的经验。他被阿拉伯人误认为是日本人，从而得到对方的感谢与敬意，因为日本代表亚洲的有色人种打败了代表欧洲白人的俄国。另一个例子是一向不使用亚洲概念的印度，在二战结束之后也一度使用亚洲概念自指，1950年尼赫鲁谈到了“亚洲的苦恼”，即被侵略被殖民的屈辱感使得亚洲能够结为一体。至于1955年的万隆会议，更是一个重要标志，它标志着亚非的弱小国家自觉地把地区认同与抵抗帝国主义强权政治结合起来，亚洲范畴在这个时期被转化为民族独立的代名词。

2 一个稍嫌简化却对本文这个论点提供了合适依据的例子，是最近在中文世界成为畅销书的《你一定爱读的极简欧洲史》（约翰·赫斯特著，广西师范大学出版社，2015年）。这部著作作为大学教材，高度概括了欧洲的一体性，它认为欧洲文明是希腊罗马学术、基督教教义和日耳曼蛮族精神的混合体，显然，这属于三个不同层面的要素可以相互结合而不会造成并存关系；在时间顺序上，罗马帝国的灭亡开启了欧洲的历史，依次可以排列出文艺复兴、宗教改革、科学革命、启蒙运动，欧洲历史的中心也逐渐从希腊罗马移向了西欧与英国。在这部欧洲史的叙述里，欧洲虽然被整合为一个有机体，但是也不过基本限于希腊、罗马、英国、法国和德国而已，东欧显然是隐形存在，北欧也极少提及。值得注意的是，书中把“亚洲和中东”相提并论（第223页），显然，作者的欧洲、亚洲概念与地理学意义上的区分并不重合。

3 周振鹤：《中国历史政治地理十六讲》，中华书局，2013年，第21、56页。

4 周振鹤：《中国历史政治地理十六讲》，中华书局，2013年，第17页。

5 周振鹤：《中国历史政治地理十六讲》，中华书局，2013年，第45页。

6 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，中华书局，2012年。这部著作充满了引人入胜的各种细节描述，它体现了利玛窦生活经验中的矛盾感觉：中华帝国的文明与野蛮似乎是糅合在一起的，正如中国人的自大与自卑是同一种态度的两面。利玛窦和金尼阁显然希望以欧洲的逻辑去解释中华文明，但是他们最终依然把中国描述为充满异域风情的陌生文明。

7 哈·麦金德：《历史的地理枢纽》，商务印书馆，2010年，第52页。

8 和辻哲郎：《风土》，岩波书店，1935年初版、1963年改版、1975年第42次印刷，第1页。

9 赫尔德（Johann Gottfried von Herder，1744—1803），德国狂飙突进运动的先驱性人物，曾受业于康德，后来与康德围绕纯粹理性发生过一场著名的争执。赫尔德译成中文的著作主要有《反纯粹理性》（商务印书馆，2010年）、《论语言的起源》（商务印书馆，2014年）等。与本文论题直接相关的著作可参照前者。赫尔德在历史哲学与文学精神等领域作出的独特贡献，对欧洲民俗学与民族文学运动的兴起提供了重要的思想资源。

10 和辻哲郎：《风土》，岩波书店，1935年初版、1963年改版、1975年第42次印刷，第218—219页。

11 和辻哲郎：《风土》，岩波书店，1935年初版、1963年改版、1975年第42次印刷，第220—221页。

12 和辻哲郎：《风土》，岩波书店，1935年初版、1963年改版、1975年第42次印刷，第232页。

13 鲁道夫·契伦（Rudolf Kjellen，1864—1922），瑞典地政学家。发展了拉采尔的政治地理概念，首创地缘政治学这一名称。由于其国家学视角把地理意义上的空间转换为国土，通向殖民政策与领土政策的阐释，被二战之后的政治地理学所批判。

14 和辻哲郎：《风土》，岩波书店，1935年初版、1963年改版、1975年第42次印刷，第238—239页。

15 R. 哈特向：《地理学性质的透视》，黎樵译，商务印书馆，2012

年，第155页。

16 R. 哈特向：《地理学性质的透视》，黎樵译，商务印书馆，2012年，第147—148页。

17 R. 哈特向：《地理学性质的透视》，黎樵译，商务印书馆，2012年，第144页。

18 上述三点，分别参见R. 哈特向《地理学性质的透视》第十章、第二章、第九章。

19 陈嘉映：《何为良好生活》，上海文艺出版社，2015年，第278页。

20 陈嘉映主编：《普遍性种种》，华夏出版社，2013年，第11页。

21 陈嘉映：《何为良好生活》，上海文艺出版社，2015年，第285页。

22 迈克尔·H. 莱斯诺夫的《二十世纪的政治哲学家》（商务印书馆，2002年）谈到了这个有点棘手的问题。他认为柏林对于作为一元论的普遍原则的敌视态度是自相矛盾的。在他主张多元论的时候，他力图把多元论与相对主义区分开来，是由于他仍然坚持要在多元理解中坚持人类的共同价值。（第270—291页）

23 卡尔·曼海姆的《意识形态与乌托邦》（九州出版社，2007年）是一个知识相对化的典范，它在具体的社会与历史状态中讨论整体性价值，转化了那些因为抽象而被静态化的概念。不过，在曼海姆那里，相对主义与多元主义的关系并未构成突出的问题，所以他在这方面并无深入的兴趣。

24 陈嘉映：《何为良好生活》，上海文艺出版社，2015年，第266—267页。

25 陈嘉映：《何为良好生活》，上海文艺出版社，2015年，第296页。

26 《竹内好全集》第5卷，筑摩书房，1981年，第114—115页。

27 参见《状况的·竹内好对谈集》，合同出版，1970年，第146页。

28 1963年，筑摩书房出版的《现代日本思想大系》收入竹内好编选的文集《亚细亚主义》，该书收录了冈仓天心、宫崎滔天、内田良平、大川周明等左右翼思想家的代表性文本，以及日本战后对亚洲主义的讨论。限于篇幅，本文不拟涉及该书详细内容，留待其他机会再行讨论。

29 关于白乐晴分断体制的讨论，参见本书第二章附录《横向思考的东亚图景》。

30 参见白永瑞《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，生活·读书·新知三联书店，2011年。

31 崔元植：《作为天下三分之计的东亚论》，载《人间思想》第六期，

2014年春季号，人间出版社，第30页。

32 崔元植：《非西欧殖民地经历与亚洲主义的幽灵》，载《人间思想》第六期，2014年春季号，人间出版社，第62页。

33 这几位韩国代表性知识分子，都在讨论亚洲原理的时候明确反对包括韩国中心论在内的大国中心主义。例如，白永瑞在强调中韩之间的“错位”关系时，不仅对中国可能出现的新的中华中心态势表示警惕，同时也反对韩国社会潜在的韩国中心主义。崔元植则直接呼吁要重视东亚处于大国周边的地区，建立边缘视角以遏制大国中心主义的蔓延。他们显然认为，大国中心的“博弈论”，是缺少亚洲情怀的西方强国逻辑，不是亚洲应有的选择。

34 孙中山：《对神户商业会议所等团体的演说》，见《孙中山全集》11卷，中华书局，1986年，第401—409页。

35 孙中山：《对神户商业会议所等团体的演说》，见《孙中山全集》11卷，中华书局，1986年，第409页。

36 对李大钊而言，欧亚大陆是一体的，但因为中央的东西走向山脉阻隔，形成了南道文明与北道文明。南道即东方，包括中国本部、日本及亚洲的大部分国家和埃及，但不包括满洲；北道即西方，包括欧洲与蒙古和满洲、西伯利亚。李大钊认为南道文明因为阳光充沛、自然条件丰厚，故形成与自然及人类和解之文明；北道文明则因自然条件严苛，形成与自然及同类奋斗的文明。李大钊：《东西文明根本之异点》（1918），见《李大钊全集》第2卷，人民出版社，2006年，第211页。

37 李大钊：《大亚细亚主义与新亚细亚主义》，见《李大钊全集》第2卷，人民出版社，2006年，第269—271页。

38 李大钊：《再论新亚细亚主义》，见《李大钊全集》第3卷，人民出版社，2006年，第74—76页。

39 东亚的亚洲主义论述并不均衡，日本不但积累了霸权性的亚洲主义，也同时孕育了反霸权的亚洲原理萌芽。